أحمد زين الدين

تعاويذ الجسد الديني

قراءة في أطواره وتمثّلاته وتخيّلاته



بيسان

تعاويذ الجسد الدّيني

قراءة في أطواره وتمثّلاته وتخيّلاته

أحمد زين الدين

تعاويذ الجسد الدّيني

قراءة في أطواره وتمثّلاته وتخيّلاته



اسم الكتاب: **تعاويذ الجسد الدّيني**

اسم الكاتب: **أحمد زين الدين**

الطبعة الأولى: تمـوز (يوليو) 2020

ISBN: 978 - 614 - 478 - 041 - 1

النـاشــــر:



ص. ب: 5261 13 بيروت لبنان

تـلفــاكـس: 00961 1 351291

E-mail: info@bissan-bookshop. com

Website: www. bissan-bookshop. com

مكتبة بيسان للنشر والتوزيع Facebook:

توطئة

البدن هو طريق الانفتاح على العالم

دايفيد لوبرتون

يعيش الجسد في مجتمعاتنا منذ ولادته حتى مماته، في وسط النواهي أو الحوافز الأخلاقية التي تقنّن حركاته، وتعبيراته، ونشاطه الإدراكي، ونظامه الحواسي. وتسهّل الطقوسيات الجسدية تفاعلاً اجتماعيًّا، يساعد المرء على حماية صورة ذاته، وظهوره بمظهر لائق، يحافظ فيه على مسافة من الآخرين. والطقس يحوّل الظواهر الفيزيولوجية إلى مدوّنة رمزية واجتماعية، ويثبّت حدود المباح والمحظور. ويدفع الجسد للتخلّي عن الإشباع الفوري، لا سيما تلبية حاجاته وغرائزه الجنسية. وبذلك تحافظ الطقوس على المسافة بين الموضوعات المرغوبة، وطرائق إشباعها.

وتلعب الشريعة الدينية دورًا انضباطيًّا، يميّز الأجساد المتموضعة في فضاء المقدَّس، تحت سلطة القانون الإلهي. والتجربة الدينية اليومية ليست إلا تنظيم الجسد، وحاجاته، وسلوكياته، تحت هذا الوسم المفارق. وعليه يغدو الطقس، أو الشعيرة، وسيلة انتماء إلى هذا الفضاء. وخشيةً من قلق التفكّك، يلوذ الجسد بالرغبة الجماعية للانضواء تحت هيمنة المقدَّس والمتعالي.

ويشكل الاعتناء البشري الشديد بالجسد علامة فارقة من علامات عصرنا، ومناط الثابت الأنتربولوجي (الإناسي) من خلال الحرص على عافيته، والهوس بتجميله، وأدائه للمسرحيات الاجتماعية التي يفرضها منطق الأدوار الملعوبة، ويندرج الجسد بمقتضاها في منظومة رمزية جمالية إغوائية وفاعلة في صوغ المجتمعات، وغلبة المظهريات، وانتعاش المسلكيات الموحدة، من حيث التجمّل والتأنّق والتبرّج والهندام، وازدهار مظاهر الزينة.

والحقيقة أنه كلما تشظّت المجتمعات، ازدادت حاجتها للرموز والمعالم الهادية. كما تُيسّر الرموز عملية اندماج أفرادها في نسيجها العام. في هكذا أجواء يغدو الجسد أكثر من فضلة زائدة عن الحاجة، بالإمكان الاستغناء عنه، في أي وقت. أو أكثر من محارة فارغة مرمية، لأنه يرتبط ارتباطًا عضويًّا بالجسم الاجتماعي الأوسع والأشمل»[1].

فالجسد حقيقة متغيّرة من مجتمع إلى آخر، بتغيّر أنظمة المعرفة التي تفسّر طبيعته، واختلاف الطقوس والعلامات التي تموضعه اجتماعيًّا في المشهد العام، والإمكانات والقدرات التي يستحوذ عليها. وبفضل المجتمع تتشكّل الحركات الجاهزة، ويهيمن الوعي على الانفعال واللاوعي، وتنتقل «تقنيات الجسد» (حسب عنوان كتاب مارسيل موس) المركّبة من قبل السلطة الاجتماعية، ومن أجلها، إلى الأجيال الجديدة. وتقوم بمهمة دمج الفرد بطريقة أشد إحكامًا في الكل الاجتماعي. والغرض منها تعلّم ضبط النفس والصبر والتحمّل والجدية. ويعتقد مارسيل موس أنه يوجد حتى في أساس أحوالنا الباطنية تقنيات جسدية، لم يتم بعدُ دراستها، رغم أنها بُحثت بالكامل في الصين والهند، منذ أقدم العصور.

---

(1) ميشيل مافيزولي: دنيا المظاهر وحياة الأقنعة - ترجمة: عبد الله زارو- أفريقيا الشرق - المغرب - الطبعة الأولى 2017- ص 170 - 177.

ويحضّ على إنجاز دراسة نفسية - اجتماعية - بيولوجية للتصوّف، جازمًا بوجود وسائل بيولوجية للدخول في «تواصل مع اللّه»[1].

وتقوم المدوّنة الفقهية الإسلامية بتشكيل جسد معياري ينضبط وفق تمثّلاتها اللاهوتية، واستراتيجياتها السياسية. فينمحي جسد المسلم لتنحفر فيه الشعائر والطقوس الجسدية التي فرضتها السُّنّة النبوية، كسلوكية الأكل، وقضاء الحاجات الفيزيولوجية، مثل التبوّل، والتغوّط، والبصاق، والنشاط الجنسي، والنظام الغذائي، والنظافة، واللباس، والولادة والموت. وعليه فإنّ السُّنّة النبوية تعيد تشكيل الجسد ليتناغم مع سائر أجساد المسلمين.

ولا يمكن للمسلم أن يكون حرًّا في كل مجالات الحياة، فهو مسموح له بالتواجد في مكان، ومقصي عن مكان آخر. هو طليق في فعل، ومقيّد بآخر. ومكشوف له أمر ما، ومستور عليه أمر ثانٍ. وهو مُراقب من قبل المتعالي والروحاني والقدسي. ولا يستطيع أن يوسّع نطاق سلطته أو فاعليته، إلا بمقدار ما يظل في حدود المباح والمندوب والجائز والحرام.

والخطاب الفقهي سلطة فكرية مركزية في الثقافة الإسلامية التي تجعل من الجسد الانضباطي منتشرًا في كل مكان... من خلال تصور أخلاقي أساسه المقدَّس «فليس الانضباط سوى تجسيد للسيطرة والرقابة على الفعالية، انطلاقًا من الجسد الفردي، وصولاً إلى الجسد الاجتماعي»[2].

ووفق ميشال فوكو فإنّ علاقات السلطة (بما فيها السلطة الدينية) تعمل

---

(1) مارسيل موس: تقنيات الجسد - ترجمة محمد الحاج سالم - دار الكتاب الجديد المتحدة - ص 37- 38.

(2) سامي الرياحي: الجسد في ثقافة الإسلام بين الفقه والبيان - بحث محكم - مؤمنون بلا حدود - مارس 2016 - ص 20.

فيه عملاً مباشرًا، فهي توظّفه، وتُطبّعه وتقوّمه، وتعذّبه وتُجبره على أعمال، وتضطره إلى احتفالات، وتطالبه بدلالات[1].

وتشكّل المرجعية الدينية للجسد أحد أهم موجّهات الفعل الإجتماعي، وشرطًا سببيًّا لمنعه من حريته... حيث يصبح الجسد ملكًا للمجتمع وأطره الإيديولوجية، وليس ملكًا للذات. من هنا يتأسس بُعد التكليف، وينتفي شرط الاختيار، ويحدّد الخطاب الفقهي حدود طوبولوجيا الجسد الذي هو التوتر الهوياتي للإنسان، من الإدراكات الحسية إلى الرسم على الجلد. ومن سلوكيات الوقاية إلى سلوكيات التغذية، ومن طرق الجلوس إلى المائدة، إلى طرق النوم. من نماذج تمثّل الذات إلى العناية بالصحة والمرض. من الوشم إلى الثقْب، فالجسد يُعتبر مادة لا تنضب للممارسات الاجتماعية للتمثّلات والمتخيّلات. ولا يستقيم الجسد إلا من خلال الخطاب الديني، باعتباره محدّدًا جوهريًّا للهندسة الاجتماعية للجسد في سياق تحوّلاته عبر التاريخ[2].

بيد أن تطور البنية المعقّدة للحداثة أبدلت النظرة إلى الوجود، وإلى صورة الجسد، وهزّت فكرة السببية والهوية. ونقلتنا من الفيزياء التقليدية، إلى الفيزياء النيوتينية. ومن فقه اللغة، إلى السيميائية والتواصلية. ومن المعقول، إلى اللامعقول. ومن الوعي، إلى اللاوعي.

مع ذلك لم تستطع الحداثة أن تجتثّ من الحياة الإسلامية، ومن العقل الإسلامي السلوكيات والعادات والأفكار الماضوية، لا سيما في أوساط

---

(1) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة - ترجمة محمد علي مقلد - مركز الإنماء القومي - لبنان طبعة أولى. 1990 ص 64.

(2) عياد، أبلال: العسل والسم: الجسد كآلية للانتقام في المجتمعات العربية- موقع مؤمنون بلا حدود. ص 3-5.

الطبقات الفقيرة والوسطى. «فالماضي ليس مكانًا للصيغ المنتهية أو الميتة، بل إحدى طبقات التربة على صورة الطبقات الجيولوجية»[1].

ونقرأ هذا التداخل في صورة الجسد وديناميته اليومية، وفي لعبة النظام الاجتماعي، وتقسيم العمل وحركته في الحيّز المكاني، وما يحيط به من شعوذات وطقوس وفرائض دينية، والتعارض بين الداخل والخارج، والعام والخاص، والذكر والأنثى.

وظهرت مع ضغط الحداثة فتاوى متساهلة من فقهاء ينتهجون التيسير في قضايا فقهية، لإضفاء طابع المشروعية، والمبررات الدينية للعديد من الأفعال التي درج عليها الشباب، قبل تديّنهم أو بعدها، أو أوجبتها ضرورات الحداثة. وهذا النمط من الفقه، يسميه الكاتب السعودي أحمد زين: فقه (القصّ واللصق) [2]. الذي يقدّم الإسلام بمواصفات خاصة، تلبي حاجات الطبقات الجديدة المنفتحة على الابتكارات العلمية، والقيم الحضارية الرائجة، لا سيما أبناء الشرائح الطبقية الميسورة الذين يتربّعون على قمة الهرم الاجتماعي، ونخبة المتعلّمين الجامعيين الذين تُسهّل لهم السوق الروحانية اليوم، الانخراط في بلورة أنماط من المفاهيم والحوارات الدينية، خارج المقاربات التقليدية الضيّقة، بما تتيحه الشبكة العنكبوتية من تدفّق المعلومات، وسهولة الوصول إليها، ومن أشكال جديدة للتصفّح، وللتفاعل بين المتصفّحين.

في حين أن العقائد الإسلامية الشعبية ارتبطت بقاعدة اجتماعية، أو بقاعدة ثقافية تقليدية، يمثّل فيها الدين المصدر الأساس للانتماء، وتشكُّل الوعي الجمعي والمتخيّل. واستطاعت العقائد الشعبية في ظل هذه البنى

(1) تراكي بوشرارة: أمكنة الجسد - ترجمة زينة نجار كفروني - دار سعاد الصباح، ص23.

(2) أحمد زين: التديّن الجديد وأثره في تمرير ثقافة التغريب في مجتمعاتنا - من موقع: طريق الإسلام - islamway.net.

المتوارثة، أن تضمن لنفسها ثباتًا واستمرارًا لها، وأن تتمتّع بفاعلية اكتسبتها من فاعلية الأدوار والوظائف التي تنهض بها. غير أن المنظومة الثقافية والرمزية التقليدية تفتّت بعض عناصرها، مع ظهور أشكال وطرائق جديدة من المعرفة، واكبت نشوء الدول الوطنية، وتطوّر الأسس الفلسفية الحديثة التي تستند إلى العقلانية المقنّنة. والتحوّل من المؤسسة الدينية إلى المؤسسة التعليمية ذات المناهج العلمية الحديثة التي أدارتها الدولة، ونشرت النماذج السلوكية المنسجمة مع توجّهاتها، وأجهزتها المركزية والمدمجة في صلب منظومة أهدافها[1]. وتمكّنت من فرض إيديولوجياتها القائمة على مبادئ التحديث، واستقطاب قيم التقدم والعلم، وتمثُّل الدين بطريقة أكثر عقلانية، ما أضعف دلالاته الميتولوجية ووظائفه الفكرية لتتحوّل إلى مفاهيم حديثة. وانحسرت بعض الطقوس والشعائر، أو حُمِّلت بدلالات دنيوية. وتذكر زهية جويرو أن ذلك أفضى إلى تصدّع النسيج الطقوسي، حول مقامات الأولياء والصلحاء الذي كان يستغرق بضعة أيام بلياليها، ويشمل الذبيحة، والحضرة (مصطلح إسلامي صوفي يُطلق على مجالس الذكر الجماعية) والإنشاد الديني، والأدعية وتقديم النذور، علاوة على الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي تُقام على هامش موسم الزيارة[2].

وتحويل الزردة (أصلها زرَدَ أي ابتلع، ويُقصد بها الوليمة التي تقام قرب أضرحة الأولياء) إلى مهرجانات محلية أو وطنية، وظّفتها الدولة في إطار استراتيجيتها في مقاومة التديّن الشعبي، والثقافة التقليدية المرتبطة بعقلية الشعوذة والخرافة[3].

كذلك انزاحت الطقوس العلاجية السحرية أمام التقدّم الطبي، وانتشار

---

(1) زهية جويرو: الإسلام الشعبي - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت طبعة أولى- ص 81.

(2) نفسه: ص 92-93.

(3) نفسه: ص 93.

المستشفيات والمختبرات والعيادات. ولكنّ العقائد الشعبية ظلت كامنة، وتُعاش بأشكال مختلفة، وإنْ تعرّضت لاهتزازات، فإنها بقيت متجذّرة في النفوس والعادات، وانبعثت مع نشوء أزمات اجتماعية واقتصادية، وانسداد الآفاق أمام الأجيال الشابة التي وجدت في التديّن ملاذها الوهمي، بعد انحساره النسبي، لا سيما في الأوساط الريفية والمدنية المهمّشة. وشكّلت التيارات الدينية طليعة الاحتجاج على خيارات الدولة السياسية والاقتصادية. ولم تقتصر على منطقة أو بلد، إنما تعدّتها إلى مناطق عربية وإسلامية عديدة[1].

ورغم أن المسلم يعيش في مجتمعات غربية معلْمنة، أو في مجتمعه المتأثّر بموجات الحداثة، إلا أنه لا يستطيع فصل نفسه عن التمظْهر الديني، الممأسس على تصورات ومفاهيم معيّنة، وعلى مضمونها اللاهوتي والمخيالي. إذ كرّس الخطاب الفقهي سلطة رقابية على جسد المسلم، وضبط هيئته الخارجية، وجعلت من جسده يستسلم إلى الهيمنة اللاهوتية Domination theologique حسب عبارة محمد أركون، حيث يغدو عقله وجسده سجينين داخل السياج الدوغمائي المغلق.

وفي الوقت الذي يتحوّل فيه الدين عند العديد من الناس في الغرب إلى اختيار، فإن البحوث التي تجرى على الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية الأوروبية والأميركية، تزعم بصورة ثابتة ومستمرّة، أن الأفراد ذوي الخلفية المسلمة لا يمكنهم أن يختاروا هوياتهم بحريّة. وتكشف البيانات الإحصائية المختلفة الحديثة عن وجود درجات مرتفعة من الاستمرارية الدينية بين الأجيال المتعدّدة في الأقليات الإسلامية[2].

(1) المصدر نفسه: ص 94.

(2) فيليب ميلور وكريس شلنج، سوسيولوجيا المقدَّس - ترجمة أحمد زايد - المركز القومي للترجمة - القاهرة - ص 212.

وبينما تدعو الديانة المسيحية إلى المرونة في تعاملاتها مع الحياة الدنيوية العلمانية، فإن المسلمين يُصرّون على أن الأمور الدينية جزء من الموروث الفقهي الأخلاقي، الذي يكون فيه السلوك الدنيوي كله مضبوطًا ومحكومًا، بالتشريعات والأحكام الدينية. ويمكن ردّ هذا الانكفاء عند الشباب المسلمين الأوروبيين إلى أنه «خيار انعكاسي» كما يسميه كريس شلنج وفيليب ميلور، ما يجعلهم متميّزين عن أقرانهم داخل مجتمعاتهم المضيفة. رغم أن النجاح في هذا الخيار ليس أمرًا ميسورًا، إنما يحتاج إلى إرادة للتغلّب على العوائق والتحدّيات النفسية والفكرية التي تقف، دون تحقيق هذه الرغبة بالتفرّد، والتخلّي عن اعتقاداتهم وسلوكياتهم الطقوسية، أو الهابيتوس الديني «habitus» الذي ينظّم حياتهم وفق توجّهات الفقهاء والوعّاظ. وهذا المصطلح صكّه بيار بورديو ليشير فيه إلى سلوكيات مكيّفة، تنقش في الأجساد والحركات والوضعيات بعضًا من مظاهر التكيّف الاجتماعي، التي تبدو كأنها طبيعية بالنسبة إلى الفاعلين، أو أنها اختيار تلقائي، وقرار حر، في حين أنها مهارات اكتُسبت مع الزمن، وتآلفت مع الأجساد[1].

وقد أفضت هجرات المسلمين المعاصرة الكثيفة إلى أميركا وأوروبا، إلى الاحتكاك مع مظاهر الحضارة الغربية وثقافتها العلمانية، وعاداتها غير المألوفة، وأخلاقياتها البراغماتية. وهذا الوضع شكّل تحديًا لمدى التزام المسلمين بنظرة الدين وتعاليمه ومرجعياته، لا سيما ما يتعلق بالجسد، والتعامل معه، ومراعاته، وفق الشريعة، حفاظًا على طهارته.

ورغم أن حركات إسلامية إصلاحية حاولت التوفيق بين متطلّبات الحداثة ومتطلّبات الشريعة، إلا أنها أخفقت في كبح، أو اجتثاث الجذور التقليدية في

---

(1) ستيفان شوفالييه - كريستيان شوفيري: معجم بورديو - ترجمة الزهرة إبراهيم - دار الجزائر - دمشق - الطبعة الأولى 2013 - ص 284.

مجتمعات المسلمين، إنْ في بلادهم الأصلية، أو في مغترباتهم ومهاجرهم الأوروبية والأمريكية. بل إن التمظّهرات الدينية ما تزال راسخة الأقدام في البلاد العربية والشرقية التي تضم أديانًا أخرى، مثل اليهودية والمسيحية التي لم تتخلَّ عن طقوسها، وشعائرها، وزيّاحاتها، وولائمها الجماعية، وزيارة أضرحة ومقامات أوليائها وقدّيسيها، وحجّها إلى الأماكن المقدَّسة، وتقلُّد الصلبان والتعاويذ والقلائد والأحجبة، ووشم الجباه، ووضع الإشارات والرموز. بل استفادت هذه الأديان، وعلى رأسها الإسلام من التقنيات الإعلامية الحديثة والمعوْلمة، لنشر هذه المشهديات والمظاهر ومسرحتها، باستخدام التلفاز والفيديو ووسائل التواصل[1].

وإزاء التعقيد المتزايد في الأزمنة الحديثة لميادين علمية وتجريبية، ومنهجيات معرفية جديدة مذهلة في تسارعها، وجنوحها نحو التعقيد والتخصّص، بات على الفقيه المسلم الذي يعتمد في استنباط فتاويه على المعرفة الدينية المكتسبة، أن يواجه هذا الانفصام الذي أحدثته الفجوة المعرفية بين العلوم التجريبية الدقيقة المتطوّرة، وبين المدوّنة الفقهية المبنية على مقولات ومفاهيم موروثة ومحنّطة، وعلوم مؤسلمة غير قادرة على تأسيس معرفة جديدة تلبي الاحتياجات الإنسانية الملحّة.

وقد أنتجت فجوة الحداثة هذه معضلة للأصوليين الإسلاميين. فهم اليوم ليسوا تقليديين كأجدادهم، لكنهم في الوقت عينه، ليسوا حداثويين. فهم، كما يقول الباحث بسام طيبي: «يريدون أن يطبّقوا الحداثة كأداة، بينما يرفضون منطقها»[2].

---

(1) Catherine mayeur- jaoun: le corps et le sacré en orient – Remmu – p: 113-114.

(2) بسام طيبي: جدليات الأصولية الإسلامية وتحديات الثقافة الحديثة: من كتاب: أنتربولوجيا الإسلام - ترجمة د. أبو بكر أحمد باقادر - دار الهادي - بيروت - الطبعة الأولى 2005 - ص158.

وعليه، ظهر نمط جديد من رجال الدين المسلمين، هو الفقيه الفضائي الذي يحتلّ شاشات التلفزة. والداعي الذي يُلمّ باللغات الأجنبية الحديثة. كما ذاع مصطلح الإعجاز العلمي في القرآن. أي مطابقة النظريات العلمية الجديدة لآيات قرآنية عديدة، وهو ما يُسمّى (pseudoscience) أي العلم الوهمي أو المزيّف.

تحتلّ المدوّنة الفقهية في حياة المسلم المعاصر مكانة واسعة جدًّا، هي النواة الأساسية أو «نخاع الإسلام» حسب عبارة المستشرق شاخت، التي تنضوي تحتها كل طرائق حياة المسلم النظرية والتطبيقية، الشريعة والعبادة. ويعزو بوسكيه Bousquet إلى القانون الروماني تأثيره على المدوّنة. بينما يرى M.van den bergh أن الفلسفة الرواقية كان لها الفضل في التقسيم الخماسي لأعمال المسلم وهي:

1 - الفرض أو الواجب.

2 - المندوب.

3 - المباح.

4 - المكروه.

5 - الحرام أو المحظور.

ويذكر الباحث فهمي جدعان في أطروحته، أن وجه التشابه كبير، بين المصطلحات ودلالاتها عند الرواقيين، وما يقابلها عند المسلمين. إلا أن البناء الفقهي لم يظهر في الإسلام طفرة واحدة، وإنّما تكامل مع الزمن، وكان ثمرة تطور بطيء ومعقّد. بدأ من رسالة الشافعي 204 هـ حيث ظهرت مصطلحات مثل: واجب وحلال وحرام، مستندًا في ذلك إلى آيات القرآن. أما مصطلحا المكروه والمندوب فاستنبطها تلميذه أبو حنيفة[1].

---

(1) Fehmie jadaane: l'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane - Dar el Machreq - Beyrouth – p: 184-189.

والمسلم المتديّن اليوم ما زال ماثلاً في قلب المنظومة الفقهية التي أرست قواعدها على معارف شعبية، تُخضع الجسد لرؤية اندماجية مع الكون. إنه قطعة غير منفصلة عن العالم. وعن رؤية فلكية، تُدرج الأعضاء تحت تأثير الكواكب السيّارة، عبر نسيج من العلائق، يبدو الإنسان فيها كعالم صغير، تتكوّن عناصره من عناصر تركيب الكون ذاته. ولهذا فإنّ القوانين التي تتحكّم بسلوك الإنسان ترتكز على صفات الكواكب وحركاتها. ويعبّر اندماج الإنسان في العالم (holisme) عن نفسه، من خلال الاتصال الملائم ببعض الأحجار والينابيع والسواقي والأشجار، والنُصب الحجرية القديمة التي يُفترض أنها تساعد على شفاء أولئك الذين يسعون إليها[1].

وتعمل الثقافة الشعبية الإسلامية على تلبيس الجسم بفضاء رمزي ومقنّن، من طب وعرافة وتعاويذ. ويقف مقابل الجسم المفهومي المجرّد، جسم حقيقي يتكلم من خلال كوكبة من الرسوم، والخطوط، والأوشام، والأمثال، والتمائم، والتزويقات، وما يفرضه (قانون البسملة) حسب عبارة عبدالكبير الخطيبي[2].

والمدوّنة الفقهية الإسلامية المتماسكة منذ قرون طويلة، تحاول في هذه الأزمنة الحديثة أن تتلافى مخاطر العوْلمة على تماسك بنيتها وديمومتها. لا سيما أن الشخص المتديّن اليوم هو في حالة تواشج دائم مع أجساد أخرى، وبيئات متباينة، ولغات متعدّدة، تفرض عليه أحيانًا خيارات ومواقف عسيرة.

والنظرة إلى الجسد الإسلامي في هذه الحال مختلّة الموازين. وتسعى مقاربة الكتاب الذي بين أيدينا، إلى إظهار علامات هذا الاختلال، من خلال

---

(1) دايفيد لوبروتون: أنتربولوجيا الجسد - ترجمة محمد عرب صاصيلا - المؤسسة الجامعية - بيروت - ص83-84.

(2) عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح - منشورات دار الجمل - ألمانيا - بيروت - ص30.

مراوحة المسلمين بين انضباطهم، في سياق المدوّنة الفقهية الموروثة منذ عهود طويلة، أو التحرّر منها كليًا أو جزئيًا، أو تسويغها بما يلائم معايير العصر المعوْلم. لا سيما أنهم في زمن الحداثة، يحتكّون بأناس آخرين يتمثّلون ذواتهم كأشخاص مكتملين، بعد أن انفصموا عن نسيجهم الجماعي، وتراخت أواصرهم وعلاقاتهم مع الطقوس والتعابير الجسدية المقنّنة. لتنبثق حساسية نرجسية، أضحى الجسد فيها المرساة الوحيدة على شاطئ الحياة، والعلامة على وجوده. وعليه، يسعى هذا الفرد من خلال التأمّل في جسده، لأن يحيا تفتّحًا داخل حياته الخاصة. إنّ الحياة الخاصة تصبح القيمة الأساسية في الحداثة التي عدّلت العلاقة الثنائية بين الإنسان وجسده. فالجسد لم يعد قدرًا يستسلم له الحداثوي. بل مادة يصوغها وفق مشيئته وهواه. إنه كما يقول دايفيد لوبرتون: يدير جسده الخاص، كما يدير آلته[1].

ولم يعد ثمة وجود لجزء ملعون خاضع للتكتّم والصمت، بعد أن كشف سيغموند فرويد عن خفايا المحجوب، عبر حذق اللاوعي الذي جعل المكبوت من جسم الإنسان لغة تحكي من خلاله، ولو بطريقة ملتوية، العلائق الفردية والاجتماعية، وسيرورة الرغبات، والنوازع المضمرة[2]. ويتوسّم فرويد في الإنسان قدرات متعددة على استعادة الكلام، وعلى استعادة ما هو مكبوت، بشكل متنكّر جديد. فبمقدور هذا الكائن الذي تترصّده الثقافة بموانعها ورقابتها، أن يتكلّم بأطراف أصابعه، وغمزة عينه، وهزّة كتفه. كما يمكنه أن يُنشئ خطابات مراوغة للرقابة، عبر ما يرتديه من ملابس، أو ما يرتسم عليه من وشم، أو ما يشيعه، أو يرسله، أو يستقبله من روائح وصور. ولهذا فإن الجسد ليس مجموعة من الأعضاء، ومن الوظائف المنتظمة،

---

(1) ديفيد لوبروتون: أنتربولوجيا الجسد - ص156.

(2) فيليب ميلور وكرس شلنج: سوسيولوجيا المقدّس - ص36.

حسب قوانين التشريح، بل هو أساس بنية رمزية تتحدّد داخل نسيج المعاني والأنظمة المعرفية. والفروق بين الأجساد تختلف باختلاف الزمن، قدر ما تختلف باختلاف الثقافة[1].

وعلى حين أن وضعية الجسد في المجتمعات التقليدية، ومن بينها المجتمعات الإسلامية ذات التركيبة الدينية، غير منفصلة عن التمثّلات الاجتماعية المرتبطة بالكون والطبيعة، والمندمجة مع الجماعة، فإن الجسد في المجتمعات الفردانية الغربية يشتغل كحد فاصل، يرسم سيادة الشخص المنغلق على ذاته إزاء الآخرين[2].

والإنسان المسلم على خلاف الإنسان الغربي الحديث، لا يستحوذ على جسده، إنما هو جزء منضبط، من عالم مرسوم ومنغرس في بنية لاهوتية، تُطوّع حياته اليومية، وسلوكه، ومظهره، عبر ممارسة شعائرية وطقوس تعبّدية تؤهّله للتواصل مع فضاء القداسة. وتُخضعه لنموذج أصولي يحيط بكامل مظاهر حياته، تُسهم في رسم خطوطه الدقيقة المدوّنةُ الفقهيةُ التي تزعم أنها خُطّت وفق سُنن إلهية خالدة، وأن الناس لم يخلقهم اللّه سدى، بل جعلهم، كما يقول ابن قيّم الجوزية: «موردًا للتكليف، ومحلاًّ للأمر والنهي. وألزمهم فهم ما أرشدهم إليه مجملاً ومفصلاً، وقسّمهم إلى شقي وسعيد»[3].

وعين الشريعة لا تغفل عن أية جزئية من أعمال الناس، والحكم عليها بالحلّ والندب والتحريم والوجوب. وسنّ القيود والتشريعات الخاصة والعامة، الفردية والجماعية، والسلوكيات، وضبط الأحاسيس والمشاعر، ومنافذ الجسد

(1) المصدر نفسه: ص64.

(2) نفسه: ص59-60.

(3) ابن قيّم الجوزية: إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان - حققه محمد عزيز شمس - دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - جدة - ص5.

ومخارجه، وموضوعات هندامه، ولهوه، والترويح عن نفسه. ولا سيما توجيه الحياة الجنسية، ومراقبتها وضبطها، وتصريفها في ما هو مباح، وتسخيرها في خدمة اللّه، وحسب إرادته.

والفقه الإسلامي لا يُبطل الشهوات، إنما يريد توجيهها لخدمة استئناف الخلق، واستمرار الجنس البشري، فلا شهوة من أجل المتعة، بل من أجل التكاثر. ولا تتباين نظرة الفقيه المسلم، عن نظرة البابا غريغوري الأول الذي لم يرَ في الجنس إثمًا، طالما كانت غايته الإنجاب، وليس الاستمتاع[1].

كذلك يرمي الخطاب الفقهي الإسلامي إلى حماية المجتمع من فتنة الجنس الذي يمثّله الجسد الأنثوي بوجه خاص، خشية من فاعليته التي تؤدي إلى الفوضى والعماء والتشويش. لذا يحاول هذا الخطاب احتواء هذه النزعة الهدّامة الجامحة، وضبطها حتى لا تشيع الاضطراب في الحياة الدينية والاجتماعية.

وهذه المراقبة المتشدّدة للنظام الجنسي وعلاقته بالنظام الاجتماعي الإسلامي، يُفضي إلى انفصال تراتبي بين عالم ذكوري، وعالم أنثوي. «وبهذا تعمل الرؤية الدينية الفقهية على جعل الوظيفة الجسدية وظيفة مقدّسة، تخدم الإرادة الإلهية، في منطلقاتها وغاياتها وطريقة ممارستها. وكل ما دون ذلك، فهو فتنة وفوضى جنسية، تهزّ أركان النظام العقائدي والاجتماعي على حدّ سواء، لتشكيل جسد طاهر ومطواع من خلال استراتيجية دينية»[2].

وقد أفرزت الحداثة ظاهرة الدّعاة الجدد لبناء مخيال ديني، متمركز حول أخلاقيات المحبّة والتّوبة والغفران، وقائم على تثمين النجاح والارتقاء

---

(1) جون روب وأوليفر هاريس: تاريخ الجسد - ترجمة جمال شرف - دار الرافدين - ص331.

(2) المستاري جيلالي: إشكالية الجسد والمقدّس في الفكر الديني الإسلامي - جامعة وهران - الجزائر - العام الدراسي 2003 - 2004 - ص 98 - 100.

الاجتماعي، وتحقيق قيم السعادة الفردية، واستبدالها بفكرة استحضار العقاب الإلهي. ومقاربة مسائل الإيمان عبر نظرة حديثة[1]. إلا أن هذا النشاط الدعوي الذي عُرف في مصر، ومنذ التسعينات، لم يُفلح في أن يُقنع الطبقات الشعبية بالتخلّي عن التديّن التقليدي، وتمظهراته الجسدية وطقوسه الموروثة. وظلّ محصورًا بأوساط الطبقة البورجوازية المتأثّرة بالدعوة البروتستانتية، وتقنيات وسائل الإعلام الجماهيري.

والمفارقة أن الحداثة التي أنتجت شبكات التواصل الاجتماعي، لم تُبعد عنها الفقيه التقليدي، إنما قرّبته أكثر فأكثر إلى عين المسلم وأذنه وعقله، وخلقت في نفسه وساوس حول كل موضوع، أكان مهمًّا أم تافهًا. ووسعّت رقعة المشاهدة ونوّعت خياراته. وأدى هذا الفضاء الثقافي المعوْلم إلى التباس معالم الديني ومظاهره المقدّسة، بالمظاهر الدنيوية، أو العكس. إذْ مورس الغناء الديني بطريقة دنيوية، باستخدام إيقاعات وألحان شائعة وعصرية. كما غدا طبق الطعام، أو الوجبة من مطاعم ماكدونالد حلالاً، وارتدت المرأة الحجاب وفق الموضة. ورغم جنوح الأزمنة الراهنة إلى تفكيك سلطان العقيدة الإسلامية على وضعية الجسد، وإضعاف هيمنة المدوّنة الفقهية عليه، فما زال المسلم يلتمس الحلول، في كل شأن أصغر أم كبر، من الفقيه الذي يوجّه إليه السؤال، بدل المختصّ والتقني والطبيب والحقوقي والصيرفي. ويبلغ من رضوخه إلى رقابة الشريعة المتشدّدة التي تستحوذ عليه، حدًّا يخشى معه في أن يكون اقترف إثمًا، إذا ما شذّب لحيته، أو أزال شعيرات إبطه، على سبيل المثال.

(1) باتريك هايني: إسلام السوق - ترجمة عومرية سلطاني - مدارات للأبحاث والنشر - ص79.



الفصل الأول

الجسد المستور

أصلحوا لباسكم حتى تكونوا
كأنكم شامة في الناس

الرسول محمد (ص)

لم يكن تاريخ الجسد، في أي وقت من الأوقات مطروحًا بمعزل عن موضوع اللباس، من ضمن مراقبة الجسد البشري وتدبيره، إذْ يستحيل الحديث عنه دون استحضار مسألة اللباس، أو اللحظة التي يغدو فيها محمّلاً بالدلالات والعلامات. وقد أبانت التجربة التاريخية دور اللباس في التمايز والتفريق بين الأجناس، والمراتب، والمهن، والطبقات الاجتماعية، والنِحل الدينية، والتفرقة بين الجنسين.

وأقام توماس الإكويني (1225 – 1274) توازيًا بين اللباس والهابيتوس habit/habitus، وبمقتضاه نفهم أن المرتدي للّباس يروم بلباسه إفهام غيره بالتزامه طريقة محدّدة في العيش، لأن ثمة ارتباطًا عضويًّا بين الألبسة والعوائد الثقافية. وبذلك يسهم اللباس في بناء الجسم الاجتماعي، أو الذات الجماعية، ويرسم ملامحها الفارقة. وغايته ليس التستّر والاكتساء فحسب، إنما إشهار الانتماء إلى زي عوائدي وعُرفي وتقليدي. وهذا الانتماء يمتح بدوره، من مرجعية ثقافية، ومن تصوّر محدود لنمط العيش، داخل مجموعات بشرية،

ذات وضع اعتباري في مجتمعاتها. ما يعني أن اللباس يتخطى الخيار الفردي الحرّ، ليلتزم حدود الذوق العام السائد[1].

وينمّ الملبس عن هوية المجتمع والشعب والثقافة والجذور المكانية، والذاكرة الجماعية، لا سيما عند المغتربين عن أوطانهم. وقد وصف إيخر Eicher الملبس بأنه «نسق حسّي مشفّر من أنساق التواصل غير اللفظي، يعين على التفاعل المتبادل بين البشر، بعضهم مع بعض، في المكان والزمان»[2]. فالزيّ بما يتبعه من زينة، ويتعلق به من إكسسوارات يتجاوز الحاجة الأولية لحجب الجسد عن الأنظار، والوقاية من تقلّبات الطقس، وتأثير البيئة، إلى أن يكتسب دلالات أخرى تدلّ على الفوارق الطبقية والاجتماعية والجندرية والدينية والمناطقية.

وقد تعرّضت كل الديانات إلى موضوع اللباس لارتباطه أساسًا بهيئة الجسد، الذي هو في محل مراقبة دائمة، لما له من دور أخلاقي. إذ ربط الكتاب المقدَّس أصل الكساء بإحساس آدم وحواء بالعار من جسديهما وعريهما.

ويولي المسلم اليوم المظاهر اللباسية عناية خاصة دلالة على الانتماء إلى دين، يمثّل بتمظْهراته القوة التأطيرية والتواصلية مع الآخرين، والرأسمال الرمزي المؤثّر في مختلف مجالات الحياة، وتكوين صورته وفق المخيال الجماعي الذي صاغه فقه العبادات والشريعة.

ويتمّ التأطير الديني للمظهر عبر حدّي الحلال والحرام، الرحماني والشيطاني. ويتجاوز الطابع الرمزي والقدسي للباس وظيفته الكسائية والتزينية

---

(1) ميشيل مافيزولي: دنيا المظاهر وحياة الأقنعة. مرجع سابق - ص182-183.

(2) فدوى الجندي: الحجاب - ترجمة سهام عبد السلام - المركز القومي للترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى 2016.

المحض ليدخل في سلسلة الدلالات الكونية التي تزجّ بالمسلم في النظام السلوكي والكوني الإسلامي[1].

بيد أن ثمة بعض عناصر الصراع بين التقاليد الإسلامية، وإغراءات التحديث، إذْ يخضع اللباس عند المسلمين المتديّنين إلى أن يكون مطابقًا لتعاليم الدين والشرع. ويزداد حراجة وخطورة، إذا كان الأمر يختصّ باللباس النسائي، حيث يُحاط الجسد الأنثوي بالموانع والمحرّمات، أو الرقابة الصارمة عليه، والمتمركزة حول فكرة، أو مفهوم «العورة» الذي تعالجه النصوص الشرعية، ويُعدّ اللباس ضربًا من ضروب الممارسة الدينية التي تجعل من الدين منظّمًا أساسيًّا لحياتها، ومواقفها العامة في كل صغيرة أو كبيرة. ويُفترض في اللباس الإسلامي عند الذكر والأنثى، أنْ يكون وفق الفقه، مغايرًا لغير المسلم، وأن يُتحاشى التماثل أو التشبّه به، من جهة. كما يحظر التماثل أيضًا بين لباس الذكر ولباس الأنثى من جهة أخرى[2]. ومن مواصفات لبس المرأة المسلمة أن يكون صفيقًا غير شفاف، وواسعًا غير ضيّق، وأن يكون غير معطّر.

ويعزو عبد الوهاب بوحديبة رغبة المرأة في ارتداء ملابس الرجل، بأنها نوع من الغلامية الباحثة عن المظهر الخارجي للرجولة. وتعكس هذه الرغبة بدرجة ما، ثورة ضد الأنوثة، وضد الوضع الاجتماعي المفروض على الجنس الأضعف[3].

وثمة موانع مفروضة على الرجل لا تقارن بالطبع، مع ما هو مفروض

(1) فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدَّس في الإسلام - أفريقيا الشرق - المغرب 1999 - ص94.

(2) رشيد بلبسعي: اختيار نمط اللباس، الأغلفة النفسية والجسدية. مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في علم النفس العيادي السنة الجامعية 2009 - 2010 جامعة الجزائر - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

(3) عبد الوهاب بو حديبة: حول الإسلام والجنس - ترجمة وتعليق: هالة العوري - رياض الريس - بيروت - لبنان - طبعة أولى - ص75.

على المرأة ومحرّم عليها. إذْ يحظر الفقهاء المسلمون تزيُّن الرجل بالثياب المصنوعة من الحرير. لأن في لبس الحرير مظنّة العُجب والخيلاء والكِبر. وملامسة الحرير للجسم تورثه صفات أنثوية! ويذكر ابن قيّم الجوزية علة تحريم لبس الحرير، لما فيه من مفسدة تشبّه الرجال بالنساء، ولما يورثه بملامسته للبدن من الأنوثة والتخنّث والرخاوة. وفي حديث الرسول أن اللّه أحلّ لإناث أمتي الحرير والذهب، وحرّمه على ذكورها.

ونحت المدوّنة الفقهية إلى أن تحريم ذلك جاء لسد ذريعة التماهي بالنساء، حيث إن الشريعة حريصة كل الحرص على تمييز كل من الجنسين عن الآخر، وعلى إظهار الفرق في الخصائص بينهما، لما في تشبّههما ببعضهما من أسباب الفساد. فالرجل غير مقصود بهذا النهي، لأنه ليس إنسانًا يكتمل بغيره، بل الرجل كامل بنفسه، لما فيه من رجولة. فليس هو بحاجة إلى أن يتزيّن لشخص آخر، تتعلق به رغبته. كما هو حال المرأة التي تتجمّل، وتتزيّن لزوجها حتى يكون ذلك مدعاة للعِشرة بينهما. لذلك أباح الشرع للمرأة أن تتجمّل بالحرير وبالذهب ونحوهما، مما يدعو الرجل إلى التعلّق بها، وطلبها للنكاح الرامي إلى الحفاظ على الجنس البشري[1].

بيد أن الفقيه المعاصر في معرض إظهاره ذرائع التحريم، أو ضرر لبس الذهب، على الرجل دون المرأة، التمس غايته في ما يسميه العلوم العصرية [وهي بالفعل لا تمتّ إلى العلم بصلة. إنما هي اعتقادات علمية مزيّفة مثل: علم التنجيم، والأبراج، وما وراء علم النفس، والطاقة البشرية، وعلم الخيمياء (الكيمياء القديمة) من خلال استخدام المصطلحات الطبية والعلمية، ووضعها في غير مكانها، وشروطها، ومعناها. ودون التزامها المعايير العلمية والإحصائية والقياسات الدقيقة، ودون توافقها مع المنهجية العلمية، أو خضوعها للتجربة.

(1) ابن قيِّم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد - مؤسسة الرسالة: ص618.

وقد استُخدم هذا المصطلح، منذ أواخر القرن الثامن عشر لتفسير الظواهر التي زعمت علميتها، دون دليل تجريبي موثوق. وقد وضع روبرت مرتون مجموعة من خمسة مبادئ أو عناصر تؤسس العلم الحقيقي، وخرق أحدها يفقدها علميتها، وهي: الأصالة، وعدم الانحياز، والعمومية، والشكوكية، وإتاحته للعموم].

ووجد أتباع هذا النهج، أن الضرر الناجم عن لبس الرجل الذهب، عائد إلى أن ذرات الذهب الأصفر، قد تصل عن طريق الجلد إلى الدم، فيؤثر على عمل الذاكرة، وعلى الإصابة بمرض ألزهايمر. أما المرأة فإنّ دورتها الدموية الشهرية عامل إيجابي، حيث تنشّط الإشعاعات الذهبية هرمون الأوستروجين الأنثوي[1].

ويُحرّم الشيعة الخمينيون لبس ربطة العنق «cravate» لأنها جزء من زي غير المسلمين، وتشبّه بهم، وترويج لثقافتهم، وهي مشتقة في الأصل من كلمة كروات. وترجع بدايات استخدامها إلى القرن السادس عشر، وهي فترة حروب. حيث كانت زوجات الفرسان يعقدنها حول أعناق أزواجهن، أثناء سوقهم إلى ساحات القتال كعلامة على الحب والإخلاص. ووفق ما درج عليه الباحثون المسلمون والفقهاء المحدثون، فقد التمسوا لتحريم ارتداء ربطات العنق علّة طبية، أرجعوها إلى أنها بؤرة لتكاثف أنواع عديدة من الجراثيم، التي تتكاثر في كرافتات الأطباء، ولكنّ الدكتور جيمس رحال الذي يعمل في المستشفيات الأميركية، أكد أنه من الطبيعي أن تتكاثر الجراثيم في أنحاء المصحّات، وأن تتراكم على حلي الأطباء والممرضين، من ساعات يد، وأجهزة وأدوات طبية[2].

---

(1) شاهد الفيديوهات في العديد من المواقع الإسلامية على اليوتيوب.

(2) مجلة الشروق التونسية - عدد 9 سبتمبر 2016.

الحجاب السجالي

ويرتبط موضوع الحجاب بمفهوم اللباس، ووظيفته وعلاقاته المتقلّبة بتقلّب أطوار التاريخ والظروف الاقتصادية والمناخية والبيئية، وبتباين الثقافات والمكانة الاجتماعية والطبقية. ويمثّل الحجاب أحد أهم أشكال حضور المرأة في الفضاء العمومي. وهو تجسيد لوعي ذكوري ماثل بقوة، ويتعلق «بتديين» الجسد، ومنحه هوية خارج طبيعته وحاجاته البيولوجية، السابقة على كل الأشكال الثقافية. والتحجيب أو التنقيب (النقاب) ليس إلا امتثالاً مطلقًا وأعمى لمنظور المرأة العورة والفاتنة والغاوية، وحماية لجسدها من نظرة الغريب المحرّم. وهذا التديين للجسد، هو مقدمة ضرورية لتديين الفضاء العمومي، والتحكّم فيه. وإنْ كان الموضوع يبدو نسائيًّا، فإنّ للرجل فيه نصيبًا أساسيًّا وجوهريًّا، حيث إنّ وعي المرأة لذاتها وجسدها، إنما يُستمد من نظرة الرجل الذكورية، وإسقاطاته عليها، وتحديد دورها وشأنها، عبر السياج الدوغمائي، والمدوّنة الفقهية التي تقسم الجسد الأنثوي إلى قسمين هما: الأقسام الشريفة القابلة للإظهار (parties nobles ou montrables)، والأقسام الحيائية (العورة) التي يُفترض حجب الأنظار عنها (parties honteuses). وهنا يأتي دور اللباس الذي يحمي المواضع الجسدية المحرّمة التي لا يُباح النظر إليها إلا في شروط، أو ظروف محددة[1].

وتقيم الباحثة خولة الماطري في أطروحتها عن ارتداء الحجاب، علاقة اشتقاق لفظي في اللغة العربية، بين كلمات: العورة والعار والتعرية، المستوحاة من رؤية الفقه الإسلامي، إلى جسد المرأة كمصدر للفتنة والشرور. والحطّ تاليًا من منزلة المرأة السافرة، أي غير المحجّبة. فالحجاب عامل من

---

(1) Khaoula Matri: Port du voile: représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes: p383.

عوامل الفضيلة الأخلاقية والخفر. ويتوجّب على المرأة المتحجّبة أن تسلك في حديثها مسلك التحفّظ بالكلام، وأنْ تُخفت صوتها[1]. وعليها أن تمتثل للنواهي الدينية. ويشكّل الحجاب الذي تدرأ به المرأة نظرات الرجال، ودفع الشبهات عنها، رخصة تتيح لها الخروج إلى فضاء المدينة.

ويُقصد من ارتداء الحجاب صياغة هوية دينية متسقة مع نموذج التديّن الإسلامي. ويزداد الإلحاح على مراعاته والتشبّث به، في وقت الأزمات الاجتماعية والسياسية، حين تتعرّض حدود المجتمع وهويته لخطر التفكّك، ما يفرض الحفاظ على الحدود الجسدية القائمة على طهرانية الجسد، ورمزيته الدالة على طهرانية المجتمع.

ويشير العديد من الدلائل الواضحة إلى وجود الحجاب خارج حدود الثقافة العربية والإسلامية، وإنْ كان هذا المصطلح بمرادفه العربي يرتبط في الغالب بالنساء العربيات والإسلام.

وتسأل الباحثة المصرية فدوى الجندي في كتابها الشامل والعميق (الحجاب) عن معنى الحجاب في مختلف السياقات التاريخية والثقافية التي تتضمّن التحجّب، في أي زمان ومكان. وترى أنه ينبغي عدم التركيز بالكامل على النساء، وإسقاط الرجال تمامًا من الصورة. إذ برهن بعض الباحثين الإناسيين على تحجّب الذكور في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، حمايةً من عيون الحاسدين. والموضوع في نظرها يجب عدم حصره في دائرة (الجنوسة) من خلال علاقة الرجل بالمرأة، بل في سياقاته الشاملة الاجتماعية والثقافية التي يؤدي فيها الحجاب، وسلوك التحجّب وظائف متباينة، ويحمل دلالات متنوعة في مختلف المعتقدات الدينية، كما في التقاليد الحضارية والتاريخية.

---

(1) جنيدي عبد الرحمان: مجلة أنثربولوجيا (3) ص162.

وأظهر المؤرخون وجود علاقة بين التحجّب والتقسيم الطبقي للمجتمع، كما جاء في القانون الآشوري، حيث فُرض على النبيلات المتزوّجات أنْ يتحجّبن، وأُبيح للإماء الظهور بدون حجاب، إلا عند مصاحبتهن لسيداتهن. وكانت عقوبات مخالفة قوانين التحجّب صارمة جدًّا. إذْ مثّل الحجاب، في هذا السياق، علامة على التفرّد والمكانة والامتياز والخصوصية.

وأرسى المجتمع البيزنطي تقاليد انتقلت إلى الإسلام، وقبلها إلى الحضارة المسيحية التي أعلت من المثال الإنساني للعفّة الذي وضعه فلاسفة الإغريق والرومان. وقد دعا إكليمندس الإسكندري (منتصف القرن الثاني الميلادي) وهو أبرز من وحّد بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي، إلى عدم الخضوع للرغبة. وكان الحجاب الوسيلة المفضّلة لديه لإبراز هذا الجانب من غرس الفضائل المتعلقة بالجسد.

وذكرت فدوى الجندي أن العرب في العصر السابق للإسلام، استخدموا غطاء الرأس أو العِمامة كجزء من زيّهم، وإليه أشار الشاعر العربي بشار بن بُرد بكلمة خمار. وعند دخول النبي إلى مكة مظفّرًا، كان يضع على رأسه عِمامة سوداء، لها ذؤابة حرّة، تتدلّى حول وجهه، أمارة على استحواذه القوة، كما تفترض الباحثة.

وتقلّد العرب المسلمون العِمامة عقب الحملات الصليبية لتمييز المسلمين عن سواهم من الشعوب والأديان. وكانت عمائمهم سوداء أو بيضاء، وأحيانًا خضراء. على حين كان المسيحيون يضعون العمائم الزرقاء، واليهود العمائم الصفراء. وكانت هذه الألوان المتباينة علامة على هوية الجماعة، لا سيما إبان الحروب والفتن[1].

وتحاول فدوى الجندي تفكيك الكتلة المادية الإيديولوجية المترابطة مع

---

(1) فدوى الجندي: الحجاب - مرجع سابق - ص251.

بعضها البعض، والمكوّنة من ممارسات ومؤسسات وعادات وتقاليد، انتشرت عبر الحضارات المشرقية، وتآلفت في تشكيل واحد هو: الحجاب - الحريم - الخصيان - عزل الرجال عن النساء - تعدّد الزوجات. وترى الباحثة أن لكل عنصر من هذه العناصر تاريخه الخاص، ودوره في المجتمع، ودلالته الثقافية. وعليه تعاين الحجاب في إطاره الإناسي والتاريخي كوجه من وجوه الأنظمة الأبوية التي تضع المرأة في منزلة دونية.

وحسب الدراسات الحديثة، فإنّ الأزياء تُبرز في مجملها شيفرة، يمكن أن تُحلَّل من خلالها الجوانب المركَّبة للهياكل الاجتماعية، والقيم التي تُبنى عليها. وقد أحصت الكاتبة سبعة عشر مرادفًا من المصطلحات العربية المتعلقة بالحجاب، باختلاف المناطق، ونوع القماش، وموضع العضو، أو الجانب المغطّى من الجسد.

وتلعب مقولة الحريم دورًا جوهريًّا في هذه الصيغة المتداخلة. ولفظة حريم مشتقة من الحُرمة، أي جناح النساء في المنزل، إزاء جناح الضيوف الرجال لدى الطبقات العليا والوسطى، في المناطق الحضارية الإسلامية. ويقول الباحث الجزائري مالك علولة أن مصطلح الحريم odalisque ظهر للمرة الأولى في فرنسا مع بدايات القرن السابع عشر. لكنه - للمفارقة الساخرة - مشتق هو الآخر من الكلمة التركية odaliq (أوضة: oda) ومعناها غرفة، وبالتحديد غرفة الخادمة. وهذا المصطلح حوّرته اللوحات الفنية الاستشراقية إلى الصورة المتسامية للمرأة حبيسة الحريم. وقد أنعم الخيال الغربي على هذا الحيّز المكاني المحظور بتلميحات شبقية قوية[1].

ويزعم العديد من الباحثين أن مؤسسة الحريم بما فيها من أغوات، وعزل للنساء وُجدت أثناء الحكم البيزنطي، وأن العثمانيين أخذوا بها وعدّلوها، عقب

(1) المصدر نفسه - ص99.

فتح القسطنطينية. وفي هذه الحقبة التاريخية كان تحجيب الوجه (النقاب) وتغطية الجسم في المجال العام للمراكز الحضارية، علامة على علوّ مرتبة المرأة، ووضعها المحترم، وبُعدها عن المنال. أما الإماء والخادمات فلم يكنّ يغطين وجوههن[1].

وتربط الباحثة المصرية بين كلمة حرام بمعنى القداسة، وفكرة الخصوصية في الثقافة العربية القديمة، من جهة، والجذر اللغوي المعجمي لكلمة (ح - ر- م) الذي يتفرّع إلى حريم وحرام، ومنها حُرمة البيت، أي الحيّز المكاني للعائلة، وحرمة الأماكن المقدَّسة، والربط بين الحرَم والاحترام. والحجاب بهذه العملية الاشتقاقية يعني الستر، والغطاء، والدرع[2].

وتنفي فدوى الجندي الصورة التي كرّستها كتابات المستشرقين، بأن جناح الحريم، هو مكان للعربدة الجنسية. وترسم منحى آخر لهذا المكان ـ معتمدة على مذكرات الرائدة النسوية المصرية هدى شعراوي ـ يمثّل مناخًا يقوم على المهارات في إدارة الأسرة الكبيرة، والتحالفات الزوجية، والاشتغال بالسياسة، وحياكة المؤامرات، والإشراف على طقوس الولادة والموت.

ويكشف ويليام يونج أثناء عمله الميداني في قبيلة الرشايدة البدوية السودانية، كيفية استخدام هذا المجتمع البدوي للملابس، لا سيما نساءه اللاتي يتولّين الغزْل والتطريز، وتزيين أجسادهن، وأجساد إبلهنّ، وماشيتهن، وخيمهنّ لصنع الرموز الدالة على الهوية الجماعية، والفوارق بينها وبين القبائل الأخرى. وفي رأيه يصعب التعامل مع مفهوم الحجاب ودوره، إلا من خلال أرضية إسلامية حقيقية، أو متخيّلة تتعلّق بوضع المرأة من الزواج، والتحرّش الجنسي، والقهر الذكوري، ومعاناة العزلة والكبت.

(1) المصدر نفسه - ص235.

(2) نفسه - ص213.

وتعتقد شيرين أبو النجا في كتابها «الحجاب بين المحلي والعولمي» الذي يستوحي أفكار إدوارد سعيد، دون أن يتبنّاها كاملة، أنّ لموضوع الحجاب جذورًا في سياسات استعمارية، تقوم على تنميط الغرب للشرق، عبر صور ومقولات ذهنية ونفسية، تُحوّل الحجاب إلى علامة تمايز سياسي إيديولوجي. «علامة تؤشّر على انتماء سياسي بحت، يتخذ من العقائدية مرتكزًا يساهم في التحالفات وأشكال التضامن والإقصاء»[1]. في حين ترى من طرفها، أن ارتداء الحجاب، يثير العديد من الإشكاليات المتعلقة بمفهوم الحرية والاختيار في الإسلام[2]. وتدين أبو النجا المنتديات العالمية بتهمة الإسهام في تصوير الحجاب الإسلامي، باعتباره أحد جوانب حقوق النساء المهدورة التي من خلالها، ينفذ التدخّل الاستعماري المتخفّي تحت ذريعة الدفاع عن مصالح النساء. وفي رأيها، تعمل نساء مسلمات، مثل الكاتبة الإيرانية آذر نفيسي على ترسيخ صور نمطية، عن الذات الأنثوية لدى الغرب الإمبريالي. ولا يُفهم من كلام شيرين أبو النجا أنها منحازة إلى ارتداء الحجاب، إنما تخشى من أنْ تُختزل حقوق النساء المسلمات في ارتداء الشادور أو الحجاب، أو خلعهما فحسب. بما يفضي إلى التعتيم على كافة الحقوق النسوية الأخرى، وحصر الصراع في منطقة عقائدية محض. وهي منطقة تُعزّز موقع الخطاب الديني العقائدي بامتياز. ولن يكون لأحد فيها الغلبة سوى للخطاب الديني السلطوي[3].

ومسألة الحجاب هي مثار جدال، يدور دائمًا، لا سيما في الحقبة الأخيرة من تاريخنا، حول إشكالية الهوية من جهة، والهيمنة الغربية من جهة

(1) شيرين أبو النجا: الحجاب بين المحلي والعولمي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - بيروت - ص19.
(2) نفسه - ص 20.
(3) نفسه - ص69.

أخرى. وقد نافحت الدكتورة منى فياض عام 1985، متأثرة آنذاك بأنفاس الثورة الإيرانية الإسلامية، عن الحجاب الذي ارتدته، قبل أن تعود هي إلى السفور، معتبرة أن الطريق المثلى للهيمنة علينا، هي تدمير معتقداتنا الثقافية والدينية، بحيث ينعت الغرب كل مؤمن بأنه متعصّب. وعدّت الحجاب صيغة من صيغ الوقوف في وجه الهيمنة الثقافية، ومنع الغرب من غزو ديارنا، وإغراقها بالسلع الاستهلاكية، وتحويل بلادنا إلى أسواق تفضي إلى تبعية اقتصادية وسياسية، وإلى ضياع الهوية الثقافية الدينية، واستبدالها بالحداثة[1]. ولعب الحجاب دورًا مفصليًّا في الحركة الإسلامية المعاصرة على المستويات الرمزية والطقسية والسياسية. ومن المفارقات الدالة على هذا السجال بين الشرق والغرب الذي لا ينتهي. أن الهجرات الإسلامية الكثيفة إلى أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، خلقت توجسًا لدى سكان الغرب إزاء الإسلام الذي يمثّل في نظرهم تهديدًا للحداثة العلمانية، أو بعبارة أخرى، يمثّل استعمارًا رمزيًّا للفضاء الغربي الذي يُفترض أن يكون متحرّرًا من الدين ومظاهره[2].

بيد أن بعض الكتابات الغربية صوّبت النظرة إلى منظومة الحريم التي تشمل في المقام الأول ارتداء الحجاب، حيث يقول clot bey: إن المرء قد يخطئ التصور، حين يعتقد أن نظام الحريم نظام صارم من آداب السلوك، مما يجعله مثيلاً لمنشآت الأديرة المسيحية.

أما المرأة المسلمة المتحجّبة اليوم، فهي تحاول أن تدفع عن نفسها تهمة التعصّب، أو التخلّف عن مواكبة العصر، بارتيادها هذا الفضاء الحداثوي، وإقامة العلاقات مع الرجال ضمن ما يبيحه الشرع الإسلامي، ويحجب جسدها عن نزواتهم. فالمرأة المحجّبة غدت اليوم متديّنة وعصرية في آن. ولا يمنعها

(1) خالد السليكي: حين يتحوّل الحجاب إلى حرية - من كتاب: المرأة وحجابها - كراسات الأوان - دمشق - ص108.

(2) فيليب ميلور وكرس شلنج: سوسيولوجيا المقدَّس - مرجع سابق - ص216.

حجابها من تبنّي قيم الجمال والأناقة التي أفرزها المجتمع الاستهلاكي، لإضفاء مسحة جمالية عليه. فتنوّعت أساليب ارتدائه، وتباينت أغطية الرأس أشكالاً وألوانًا وأحجامًا، ورُصِّعت بالإكسسوارات البرّاقة والبروشات والدبابيس الذهبية، واللواحق العصرية، مثل: نظارات الشمس، والأحزمة، والساعات، والحليّ. وكل ذلك بتأثير ما يسميه الباحثون اليوم بإسلام السوق، حيث يحاول أصحاب العلامات التجارية من المسلمين دمج القيم الروحية للدين، بموضة الأزياء التي تحافظ على الحشمة. وهذا الانفتاح على العصر، لم يمنع المحجّبات المصلّيات، من متابعة أخبار الفنانين والفنانات، واقتناء أشرطة الأغاني الحديثة، كما تذكر منهل السراج، نقلاً عن شاهدات من طالبات الجامعات والمدارس[1].

(1) راجع كتاب: المرأة وحجابها، ص15.

الفصل الثاني

الجسد المهدَّد

أنا قذر بلا حدود،
لذلك أصرخ كثيرًا بشأن الطهارة

فرانتز كافكا

حذت المدوَّنة الفقهية الإسلامية حذو الشريعة اليهودية، في تقسيم المخلوقات والحيوانات والأشياء إلى طاهر ونجس، دون تعليل واضح، إلا أن هذا التقسيم أوجبته رؤية تصنيفية ثنائية. فالطاهر والنجس يتوقفان على موقع كل منهما داخل النسق التصنيفي، وتنظيم الواقع وترتيبه. فما يكون داخل إطاره وموضعه، فهو طاهر أو نظيف. أما النجس أو القذر، فهو الذي يقع في المسالك الخارجة عن النظم المألوفة، أو الخارجة عن طبيعة التصنيفات للمخلوقات والكائنات. ويتمثّل النسق في القواعد المعيارية للمجتمع. والأوامر والنواهي لا تنظّم السلوك فحسب، ولكنها في الحقيقة تعمل على تقسيم الواقع إلى صور وأبنية.

والواقع الاجتماعي يحدّد نفسه، من خلال طائفة كبيرة من القواعد والأساطير والمعتقدات. وعليه، فإنّ وضع الأشياء في مكانها المعيّن، يعمل على تقوية البناء الاجتماعي والمشاعر الأخلاقية أيضًا. والنجاسة لا يمكن،

حسب ماري دوغلاس، أن تكون حالة أو حدثًا منعزلاً، إنما تتحدّد من خلال مجموعة من الأفكار المتّسقة المنظِّمة للواقع. ومن الواضح أن الشعائر الدينية التقليدية لها القدرة على دعم الترتيب الاجتماعي. لذا فهي تُعتبر جزءًا أساسيًّا من الذخيرة الاجتماعية.

وفي ما يتعلق بالطهارة والنجاسة، رأت ماري دوغلاس أن معايير النظافة الحديثة، تماثل شعائر التطهير في المجتمعات البدائية. فنحن، كما تقول: نقتل الجراثيم، بينما تقوم المجتمعات البدائية بإبعاد الأرواح الضارة[1].

وتعمل القواعد والتصنيفات وأنساق الأخلاق كلها على وضع حدود، لا يمكن أن يخترقها المرء، دون أن يتعرّض للعقوبات أو النبذ. وتؤدي الميكانيزمات الشعائرية إلى إعادة تجديد الخبرة البشرية الاجتماعية وضبطها. وتعمل قاعدة التنميط في الحضارة البدائية بقوة أكبر وشمولية أكثر. أما في الحضارات الحديثة فهي تنطبق على مناطق منفصلة ومعزولة[2].

وتمثّل القذارة أو النجاسة تهديدًا بزعزعة النظام الجيّد، فتُرفض أو تُنبذ عبر التخلّص منها، وتجنُّب مصادرها المؤذية والمسالك إليها. والنجاسة بهذا المعنى أوجدها النشاط التمييزي للعقل الديني الذي يرفض حالة الخلط، والغموض المشوّش الذي يدمّر النظام[3].

ويمثّل الجسد نظامًا متكاملاً، يقوم الرأس فيه، تبعًا لتقسيم العمل بمهمة التفكير والصلاة. أما أكثر الأعضاء مدعاة للازدراء، فتقوم بإزالة نفايات الجسد. «إن الوجه الساخر الحزين للنجاسة عندما يتم تعليقها على الوظائف

(1) كتاب: التحليل الثقافي - مجموعة من المؤلفين - ترجمة فاروق مصطفى - ص180.

(2) ماري دوغلاس: الطهر والخطر - ترجمة عدنان حسن - دار المدى - سوريا - طبعة أولى - ص221.

(3) نفسه: ص227.

الجسدية، إنما يرمز إلى التردّي الحاصل في البنية الطبقية، الناشئ عن ملامسة البراز والدم والجثث[1].

وعندما تُعبّر الطقوس التطهّرية عن القلق على فتحات الجسد، فإنّ النظير السوسيولوجي لهذا القلق، هو رمز الانشغال الاجتماعي بمسألة المخارج والمداخل، وحماية الهوامش الجسدية من المخاطر المحدقة بحياة الجماعة، ووحدتها السياسية والدينية. وقد كان الإسرائيليون طوال تاريخهم عبارة عن أقلية. لذا نجد في معتقداتهم أنّ كل إفرازات الجسد نجسة، بما فيها الدم والقيح والمني والغائط والتبوّل والحيض، وأنّ حدود جسمهم السياسي مهدّد بالخطر، وينعكس هذا التهديد في حرصهم على حفظ الجسد وتحصينه وتطهيره[2].

وعلى النحو نفسه، شغلت نجاسة غير الكتابي مكانة هامة في أوساط العلماء المسلمين، باعتبار أن الأصل هو التمايز عنه في المأكل والمشرب، كما في الاحتكاك واللمس والنظر، وعدم تجاوز المسافة الحميمة، أو «البُعد الخفي» كما يسميه إدوارد تي هول. وهذا البُعد يتباين بتباين الثقافات والأديان. وأحيانًا، كما في الهند، يُستدلّ عنه بالتفاوت الطبقي.

ويبدو الوعي النجاسي عند الفقهاء الشيعة أكثر بـروزًا إزاء الآخر المخالف، باعتباره رجسًا يجب اجتنابه وإقصاؤه، بناء على مضمون الآية 28 من سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾. وقد دار جدال فقهي حول مصداق هذه الآية، ودلالتها في المتون الإسلامية، إنْ كانت تعني الوثنيين، أو الكتابيين غير المسلمين. وعلى حين حمل الإسلام السني العبارة على المعنى المجازي

(1) المصدر نفسه: ص214.

(2) نفسه: ص214-218.

والأخلاقي الذي قُصد به خبث الطباع. فإن معظم الفقهاء الشيعة، ما عدا بعض المعاصرين، ومنهم السيد محمد حسين فضل الله، تقيّدوا بحرفية النص، وحسبوا النجاسة أمرًا ماديًّا وعضويًّا. وعليه فإن بدن الكافر متنجس ذاتًا وعينًا، حتى ولو لم يلامس النجاسة العينية. وعدّوا أي تماس معه، أو مع ملابسه أو أطعمته، أو أوانيه وأوعيته التي يستعملها جالبة للنجاسة.

ونصّت الأحكام الفقهية في إيران الصفوية، على منع اليهود من الخروج من بيوتهم إلى الخلاء، أثناء هطول الأمطار وتساقط الثلوج، خشية من أن ينقل المطر أو الثلج نجاسة اليهود إلى المسلمين. وهذا الاهتمام المفرط بمخاطر التلوّث عن طريق أناس نجسين من غير المسلمين مقتصر على شيعة إيران. ويمكن أن يكون ذلك من رواسب العادات الزرادشتية[1].

وكانت صيغ التحية التي تُلقى على اليهود والنصارى تختلف عن تلك التي تُلقى على المسلمين، سواء أكان ذلك في المخاطبة الشفوية أم المراسلة. وكان اليهود والنصارى ممنوعين من أن يُطلقوا على أبنائهم أسماء مميّزة، بأنها أسماء إسلامية.

وينقل المستشرق غولدزيهر عن الدكتور بولاك الطبيب الخاص للشاه الفارسي ناصر الدين الذي قضى أعوامًا طويلة في فارس الشيعية. أنه إذا قدم أوروبي مصادفة، وعلى غير انتظار، في بداية تناول الفارسي طعامه، يقع الفارسي في الحيرة والارتباك، ويسقط في يده، لأن اللياقة تمنعه من أن يأمر زائره بالانصراف، وإذا سمح له بالدخول عليه، تحرّج لأن ما يلمسه الكافر من طعام تلحقه النجاسة. والفضلات التي تبقى من طعام الأوروبيين يأبى أن يتناولها حتى الخدم فيدعونها لكلابهم. وعلى الأوروبي أن لا يغفل أن يُعِدّ لنفسه إناء يشرب منه، لأنه لا يوجد من يعيره شيئًا، فعقيدة الفرس أن كل إناء

---

(1) برنارد لويس: اليهود في ظل الإسلام - مركز الدراسات العسكرية - دمشق - ص44.

يتنجس، إذا ما استخدمه الكافر. والشيعة الذين تأثروا بهذه المفاهيم سدّدوا تعصّبهم نحو هؤلاء الغرباء عن دينهم.

وينيط غولدزيهر وغيره، مثل برنارد لويس وبول بوسكيه هذا الموقف في فقه الشيعة المتشدّد حيال الديانات الأخرى، إلى القواعد التي أغفلت غالبية الزرادشتيين في العصر الحاضر السير على نهجها. وهي القواعد التي قررتها الكتب الدينية البارسيّة، والتي يمكن أن يُعدّ التعصب الشيعي الصدى الإسلامي لها. ومنها أن على الزرادشتي أن يتطهّر بالنيرانج (جنس من الحمضيات يُستخدم زيته في صناعة العطور) إذا لمس أحدًا من غير دينه، وأن لا يتناول طعامًا أعدّه له، سواء أكان زبدًا أم عسلاً.

ويذكر غولدزيهر أن الفلاحين في البقاع اللبناني يتصفون بسجية السخاء وإكرام كل من يطرق أبوابهم، لكنهم يعتقدون، لا سيما الشيعة (المتاولة) منهم، أن ملامستهم للمسيحيين تدنّسهم، وتُلحق النجاسة بهم. وينقل المكتشف الأميركي «سيلامريل» الذي جال في هذه المنطقة بين عامي 1875 و1877 أن هؤلاء كانوا يحطّمون الآنية التي يكون المسيحي قد أكل منها الطعام أو شرب بها[1].

وخلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، كان مثل هذه الاعتقادات، وما نجم عنها في طريقها إلى النسيان تدريجًا، لكنّ آية اللّه الخميني استعادها في هذا العصر، في كتبه الفقهية. وأحصى إحدى عشرة حالة تُسبّب النجاسة: هي البول والغائط والاستمناء والجيفة والدم والكلب والخنزير والخمرة والجعة (البيرة) وعرق الإبل التي تعيش على الجَلّالة (الروث) والعَذِرة (الغائط). وهذه النواهي أمر بها الفقهاء المسلمون عامة، إلا

(1) إيجناس جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين. المركز القومي للترجمة - طبعة 2013 - ص233.

أن الشيعة، وعلى رأسهم الخميني، ذهب إلى إدراج الكافر في خانة النجاسة بمجمل بدنه، حتى بشعره وأظافره ورطوبة جسمه، بل ودخانه الذي ينفثه، وما اجتمع منه في منفذ الأُذن والأنف وسقف الغرفة.

ورغم أن الرواية التي ذكرها الخميني، وبنى عليها فتواه هي رواية مرسلة، إلا أنها تطابق المنظور الشيعي العام الذي يرى الكافر مطلق النجاسة[1]. ويجب تحاشي ملامسته أو مؤاكلته أو مناكحته. وبلغ هجاس النجاسة أن أحد السائلين حار في كيفية التعامل مع مقابض الأبواب، وبعض الأثاث في بيته المصنوع والمركّب بواسطة العمال الهندوس. وطلب من موقع إفتاء السيد محمد حسين فضل اللّه الحكم الفقهي الذي لا يشكّل له إحراجًا أو مشقة، إذا ما مسّ هذه الأغراض ويده رطبة[2].

فثنائية الطهارة والنجاسة فاصل مادي راسخ في علاقة المؤمن بالمقدَّس، بمختلف تنويعاته وتجسيداته الحسيّة والمجرّدة. فبعدما كانت حالات القداسة والنجاسة لدى الإنسان البدائي متداخلة لديه وملتبسة، إذْ لا خيط رفيعًا يفصل بينهما، إبّان ممارسة العادات التي ترسمها المعتقدات. جاءت النصوص المقدَّسة في الديانات المتطوّرة، لا سيما الديانات الكتابية، وجلبت معها ضوابط وسياقات استعمال محكومة، بمجموعة من العناصر المادية المؤثّرة في الواقع المعاش، والماثلة في طقوس وشعائر دينية، فاستحال نظام القيم حدًّا فاصلاً وشاسعًا بين المقدَّس والنجس، وتبيُّن الطاهر من الدنس في المعاملات وفي العبادات[3].

(1) السيد الخميني: المكاسب المحرمة - جزء أول - مؤسسة إسماعيليان - قم - إيران - طبعة 3 - ص141.

(2) نفسه - ص141.

(3) Arabic Bayynat. Org-14/5/2002.

وحيث إنّ الطوبوغرافية الجسدية في معظم الأديان تنقسم إلى حيّزين: أعلى وأدنى. فإنّ الأعلى يحظى بالمكانة السامية الراقية، وهو موضع الحكمة والرزانة. بينما يرتبط الحيّز الأدنى بالابتذال المادي والقذارة، والفضلات، وشهوة البطن، والتقزّز، والمناطق التناسلية، والتغوّط، والاستمناء، ودم الحيض.

وعلى حين تُسند إلى المراتب السفلية دلالات سلبية، تحيل على العالم الداخلي الحيواني المكبوت. فإنّ المراتب العليا تمثّل العالم الاجتماعي الخارجي الوقور. وتعبّر الميتولوجية الإسلامية الأمازيغية عن إدانة المؤخّرة، وما يصدر عنها (ضراط أو بُراز) وتربط بها السقوط، والانمساخ، والعقم. كما تربط الميتولوجيا بين ظهور الشرج كرمز للدنس، وبين فقدان البشر الخلود الأبدي، وحالة الطّهر الأصلية، قبل خطيئة آدم بأكل التفاحة.

كما تحوّل الخبز إلى حجر بفعل مسح المرأة بُراز طفلها به. وسقط الإنسان إلى مرتبة القرد بسبب تبرُّزه في الكسكس (طعام مغربي) أو بسبب عجن المرأة الخبز بمؤخرتها، أو مسح الرجل برازه بفطيرة[1].

والدُبر يوحي بنقيضه، وهو القُبل الذي يشكّل مصدر خصوبة ولذة، بوصفه عضو الإنجاب. والمؤخرة والأمام يشكلان معًا الجانب الأسفل في علاقته بأعلى الجسد. ما يجعل الجسد ممثّلاً للهرم والتراتبية الاجتماعية، وحلبة رمزية للرهانات السياسية والصراعات الإيديولوجية[2].

والجسد في الثقافة الأمازيغية الذي يخضع لهذه التراتبية، يُراد منه أن

---

(1) الأسعد العياري: الدم في النصوص المقدَّسة، المركز الثقافي العربي - مؤمنون بلا حدود - طبعة أولى 2014 - ص105.

(2) محمد أوسوس كوكرا: في الميثولوجيا الأمازيغية - المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية - 2008 - ص235.

يشكّل مرآة المجتمع، كما تتصورها الأيديولوجية الذكورية، التي تُسقط عليها وجوهها، بحيث يكون البدن بديلاً للجسد الاجتماعي، ومجسّدًا لصراع موازين القوى، بين المهيمنين والمهيمَن عليهم. وتنعكس عبره التقابلات الأساسية المحرّكة لدينامية المجتمع التقليدي: خصب/عقم، أبيض/أسود، رجل/امرأة، سائد/مسود، طاهر/نجس. وهذا التصور التقليدي يحدّ من تأثير العناصر العصرية والحداثية التي تحاول تعديله[1].

والمسلم دائم المراقبة والانهماك، والتوجّس من مخارج الجسد، كما هو حاصل في الديانة اليهودية. ويحثّ الإسلام المرء على النقاء والطهارة، ويدلّه على كيفية إزالة النجاسة لاستعادة طهارته. «وحياة المسلم، تبعًا لذلك تقوم على تعاقب حالات الطهارة المكتسبة، فالمفقودة، ثم المستردَّة، مما يعني استحالة بقاء الإنسان طاهرًا بشكل نهائي»[2]. وللفقه بحوث مستفيضة وصارمة حول التعليمات الدقيقة المفروضة على المسلم، لإنجاز عمليات الطهارة من الجنابة والحيض، والاستبراء من البول، والاستنجاء أو الاستجمار من الغائط. والحرص الشديد على تعريف حدود كل منها.

ومن الإفرازات التي ينبغي التخلّص منها ليتطهّر الجسد، وينتصر على النجاسة التي تمثّلها، والتي تشكّل عائقًا أمام قيامه بالفرائض الدينية اليومية المتوجّبة عليه: المني والبول والغائط والدم والحيض.

وقد أفضى الاهتمام الدقيق بوظائف الجسم، والتمحيص الشديد لمعرفة الحدود الفارقة بين حالتي الطهارة والنجاسة، إلى انغماس الفقه في إرشاد المسلم إلى أدق التفاصيل حتى ينتبه جيدًا، إلى كل ما يقوم به جسده من وظائف حيويّة، ليتسنى له استرداد طهارته المفقودة. «ولا يُخفى مدى ما تنطوي

(1) المصدر نفسه: ص236.

(2) نفسه: ص239.

عليه هذه المراقبة الدؤوب، من تدريب شاق للإرادة والسيطرة الذاتية، فقد روعي تمامًا التحكّم في عضلات المثانة بشكل يفوق كل الثقافات الأخرى. وبالفعل لقد حقق البعض نجاحات باهرة في القدرة على التحكّم، وتحمّل الألم الناجم عن ذلك، وعادة ما يؤدي هذا الحرص الشديد إلى الإفراط والمبالغة»[1]. ووصلت أساليب التطهّر إلى درجة التعقيد والهوس، ناهيك عن المشقة.

أما المني فقد ارتبطت دلالته بالدم «خلق الإنسان من علق» سورة العلق آية 2. يعني من دم، كما يقول الطبري في تفسيره[2]. وثمة علاقة بين العلق والعلوق، وهو ماء الرجل. وبذلك فالمني مأتاه من الدم ومآله إلى الدم. وارتبط بالوطء، أو الاحتلام أو الاستمناء، مما يستوجب الغسل لإزالة النجاسة عن البدن بأكمله.

ويبيّن الفقيه أبو القاسم البرزلي المالكي القيرواني أن المنيّ نجس لأنه يخرج من مخرج البول، وقيل لأصله من الدم. ولعلّ ذلك من بين الأسباب التي أوجبت الطهارة من الجنابة التي يحدثها القذف[3]. بناء على مضمون الآية ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ سورة المائدة ـ الآية 6. وأصل الجنابة البُعد. والأجنبي هو الغريب، وتجنّبَ أي ابتعدَ. ومن يصبح جُنبًا «لا يتسنى له الخروج من غربته والعودة إلى القدسي إلا عن طريق الطهارة بالاغتسال. فالطهارة هي أساس العودة إلى الحالة الإيجابية. والطهارة من الجنابة في جوهرها تهدئة للحدّة النفسية والبدنية، التي يسبّبها الفعل الجنسي، فتضع الطهارة، بكل ما تعنيه الكلمة، نهاية لأخطر حالات اغتراب الإنسان»[4].

(1) عبد الوهاب بوحديبة: حول الإسلام والجنس - مرجع سابق - ص81.
(2) نفسه - ص 81 - 82.
(3) نفسه: ص87.
(4) تفسير الآية 2 من سورة العلق: quran. Ksu. Edu.sa.

ومسألة الطهارة من الجنابة كان معمولاً بها في عصر ما قبل الإسلام. وأكد ابن حبيب في «المحبّر» أن الغسل من الجنابة من سنن الجاهلية التي أبقى عليها الإسلام. وذكرت الدراسات الإناسية الميدانية أن الطهارة من الجنابة اعتقاد موجود لدى عدة أقوام في مناطق مختلفة من العالم. وتذكر صوفية السحيري بن حتيرة في كتابها، نقلاً عن galina kabakova الباحثة الروسية التي تهتم بالاتنولوجيا اللغوية لمنطقة أوكرانيا أن منطقة polecice الأوكرانية تحافظ على طقس الطهارة من الجنابة. كذلك تقول ماري دوغلاس إن شعوب البمبا كانت تغتسل وتتطهّر طقسيًّا، بعد كل اتصال جنسي خوفًا من انتشار الدنس، أو النجاسة الناجمة عن ذلك، إلى كل من يقاسمهم المنزل أو الطعام[1].

ويحتوي الغسل على مغزى ميتافيزيقي، فهو بالتحديد أسلوب للتغلّب على القلق والاضطراب، حيث يقوم بامتصاص القوى الغامضة المواكبة للجُماع والحيض والولادة، ليمكّن الإنسان بالتالي من معاودة التحكّم في جسده والسيطرة عليه. ويتمثّل دور الطهارة عقب المواقعة، في إعادة الإنسان من غربته إلى القدسي، وذلك عبر استعادته المصالحة والوئام بينه وبين نفسه[2].

وللاغتسال والتطهّر دور كبير في الطقوس الدينية الساميّة، وكانا يتمّان بالماء الجاري[3]. أما الغُسل فمقرون بممارسة الجماع، لأن الرجل حين يواقع زوجته يحوجها إلى الغسل. ولهذا فالمفهوم الشعبي السائد في العالم العربي اليوم عن الاستحمام، أنه لا يتوجّب على المرء إلاّ عقب ممارسته الجنس.

---

(1) ذكرته: صوفية السحيري بن حتيرة: الجسد والمجتمع - دار الانتشار العربي - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ص186.

(2) نفسه: ص187.

(3) نفسه: ص188-190.

ويرجع الاهتمام بالحمّام والنظافة والتطهّر إلى رمزية الماء في منظور الفضاء العربي الإسلامي. وفي الحمامات كان يفضَّل تلاوة بعض السور القصار من القرآن. والماء هو هبة من هبات الخالق، وبركة من بركاته. وهو المخصّب والمطهّر. وربط Martin lings بين فكرة ماء المطر، ومعنى الوحي أو التنزيل في القرآن المشتق من نزول الوحي، وما يحمله من دلالات الرحمة الإلهية، وتاليًا فإن طقس التطهّر المادي بالماء يتماهى مع العودة إلى أصول الحياة، وأصول الوحي. ويفسر أبو حامد الغزالي الماء في قول القرآن ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا... فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ سورة الرعد، آية 18. يفسره بأنه المعرفة الباطنة «gnose» وبأن الأودية هي القلوب[1].

وفي محاولته دفع فرضية ارتداد شعائر التطهير إلى اعتبارات صحية، كما درجت عليه التعليلات الفقهية الحديثة، يذكر الدكتور أحمد بيضون أن حكم نجاسة الماء الجاري، عند الفقهاء المسلمين، لا يتعلق بقانون كمّي (أي كلما زادت كمية المياه زادت طهارتها) كما يتبادر إلى الأذهان، بل إن نجاسة المياه تختلف باختلاف نوع النجاسة. «فإنّ نقطة واحدة من الخمر أو المني أو من دم الحيض، لا تدع مناصًا من التضحية بمياه البئر كلها»[2]. ويرى بيضون أن الغائط والبول ودم الحيض والمني، هي مصدر النجاسات لأنها مُنتجات البطن (الجزء الأسفل من الجسم والمنافذ الخطرة) والجسم في هذه الحال يتحسس البطن، على أنه نشاط موت، لا نشاط حياة.

ومن مظاهر الحفاظ على طهارة الجسد، أو تخليص البدن من آثاره،

---

(1) بوحديبة: ص94-95.

(2) روبرتسن سميث: محاضرات في ديانة الساميين - ترجمة عبد الوهاب علوب - المشروع القومي للترجمة - 1997 - ص192.

هو البول الذي يرتبط بالمناطق التناسلية، كما هو حال المني. ولا يُفترض الغُسل التام للبدن، وإنما المطلوب عملية تطهيرية ذات تفاصيل دقيقة، تتطلّب عناية لتفريغ المثانة، وإزالة آثار التبوّل، وتطهير القضيب بواسطة الرجّ والضغط والضرب، وهو ما يسمى بأسلوب الاستبراء. وهو مشتق لغويًا من فعل برأ، أي طلب البراءة.

وفي الفقه تحرٍّ دقيق للتأكد من خروج النجاسة من جسم المكلّف، واستفراغ محل النجاسة من المخرجين: القُبل والدُّبر. وهو فرض عند الحنفية والمالكية وبعض الشافعية، وعند الشيعة الإثني عشرية. وفي المصطلح يسمى الخرطات، وتكون بعد تطهير مخرج البول بالمسح بالإصبع الوسطى من اليد اليسرى، من حلقة الدبر، إلى أصل القضيب، تحت الخصيتين ثلاث مرات، ثم إمساك القضيب بين السبّابة والإبهام، والمسح من أصل القضيب فوق الخصيتين إلى رأسه ثلاثًا، ثم نتره بتحريكه من الأعلى إلى الأسفل ثلاثًا أيضًا، أو بعصر الحشفة ثلاث مرات. وبذلك لا يبقى أثر للبول في الموضع أو المجرى. ثم يُطهّر الموضع بالماء بعد ذلك. واستدلّ الفقهاء على مشروعية نتر القضيب بحديث ضعيف عن النبي: «إذا بال أحدكم فلينتر ذكره ثلاثًا». ولكنهم اتفقوا على رواية وجوب إنقاء المحل من النجاسة حتى تزول بالكلية.

وهو المقصود من حديث ابن عباس: «أنّ النبي(ص) مرّ بقبرين فقال: «إنهما يعذّبان، وما يُعذّبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من بوله، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة». ولأن الاستبراء بهذه الأهمية في ذهن المسلم، ما دامت عند الفقيه مسألة خطيرة، ومن أسباب عذاب القبر، وثبوت الوعيد في شأنها. فلا عجب أن يعيش الإنسان هجاس التطهّر من البول، فيُخيّل إليه أنه خرج منه شيء، ولم يخرج، ولو كان محبوسًا في رأس الإحليل ولا يقطر، فيُضطر إلى عصر القضيب مرات ومرات لتخرج الرطوبة منه. وهذه الوسوسة

مثل التنحنح بعد التبوّل، والصعود على السلم، والتعلّق بالحبل، وتفتيش رطوبة القضيب، أو رطوبة متخيّلة على الثوب، دفعت ابن تيمية إلى عدّ ذلك بدعة محدثة، وغلوًّا منهيًّا عنه[1].

ويُحرّم الفقيه على من يريد أن يبوّل أن لا يستقبل القبلة، أو يستدبرها، إلا إذا كان في بناء. وأن لا يبوّل في الماء الراكد، ولا تحت الشجرة المثمرة، أو أن يتكئ في جلوسه على الرجل اليسرى. وإن كان في بنيان يُقدّم الرجل اليسرى في الدخول، واليمنى في الخروج، ولا يبوّل قائمًا، ولا يدخل بيت الماء حاسر الرأس. وعليه أن يدعو في الدخول والخروج بدعاء مناسب. وإنْ استبرأ من البول، فعليه أن لا يُكثر التفكّر في الاستبراء، كما ينصحه أبو حامد الغزالي، فيتوسوس، ويشقّ عليه الأمر، ما يحسّ به من بلل فليقدِّر أنه بقية الماء. والأخفّ في الاستبراء هو الأفقه. أما الوسوسة فيه فتدلّ على قلة الفقه. وفي حديث أخرجه مسلم عن الصحابي سلمان الفارسي: «علّمنا رسول اللّه (ص) كل شيء حتى الخراءة، فأمرنا أن لا نستنجي بعظم، ولا روث، ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول»[2].

والغريب أن تتفاقم شكوك الشاب المسلم المعاصر، حول صحة استبرائه من البول، وخشيته من استعماله المناديل الورقية، بدل الماء في إزالة الرطوبة. كما يُختلط عليه إنْ كان ما خرج من إحليله، بعد البول من نوع المدي (الماء الثخين الأبيض الذي يخرج في إثر البول، أو عند حمل شيء ثقيل). وهو من نواقض الوضوء، أو من نوع المذي (ماء رقيق شفاف لزج يخرج عند الملاعبة) وهو أيضًا من الرطوبات النجسة[3]. ولا ريب أن الترهيب بعذاب القبر والآخرة

---

(1) Martin lings: Le symbolism coranique de l'eau: www.scriled.com- p 237-238.

(2) أحمد بيضون: كلمن - دار الجديد - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، ص233.

(3) طريق الإسلام www.ar.islamway.net.

لعدم الاستبراء، أو الاستنجاء على الوجه الصحيح سيفضي إلى التوجس وتوبيخ النفس ومعاتبتها، ودعا الغزالي الذي ذكر بالتفصيل عملية الطهارة من الاستبراء أو الاستنجاء، إلى أن يفطن ذوو البصائر إلى أن أهم الأمور تطهير السرائر، إذ يُبعد أن يكون المراد عمارة الظاهر بالتنظيف بإفاضة الماء، وتخريب الباطن وإبقائه مشحونًا بالأخباث والأقذار. ومن عميت بصيرته لم يفهم من مراتب الطهارة إلا الدرجة الأخيرة التي هي كالقشرة الأخيرة الظاهرة، فصار يُمعن فيها، ويستقصي في مجاريها، ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء، وغسل الثياب، وتنظيف الظاهر، وطلب المياه الجارية الكثيرة ظنًّا منه بحكم الوسوسة، وتخيّل العقل، أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط[1].

ويذكر عبد الوهاب بوحديبة أن المجتمعات العربية ـ المسلمة تفوّقت على غيرها في إخراج نماذج من الرجال والنساء المهجوسين بالنظافة. فبعضهم يغسل اللحم المذبوح سبع مرات، وأحيانًا بالصابون. والأواني لا تُنظَّف إلا بالغسل سبع مرات، ناهيك عن قضاء الساعات الطوال في الحمامات العامة. وربما أسفر الإفراط في ممارسة الاستبراء والاستنجاء عن حساسية منطقة الشرج عند الكثيرين[2].

وعندما يُذكر الاستبراء من البول كعملية تطهيرية أمر بها الإسلام، وتختص بالقُبل، فإن عملية أخرى مطلوبة تخصّ إفرازًا آخر يُعدّ نجسًا، ويجب إزالته ضمن شرائط حدّدها الفقه، ويرتبط بما يخرج من الدُبر، وهو الاستنجاء أو الاستجمار. أما الاستنجاء لغويًّا، فهو طلب النجاة، والخلاص من الأذى. والاستجمار مشتق من الجمار، أي الحجارة الصغيرة، أو الحصى التي كان

(1) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين - كتاب أسرار الطهارة: دار ابن حزم - بيروت طبعة أولى 2005 - ص155.

(2) طريق الإسلام www.islamway.net :2006/12/01.

المسلمون الأوائل يستخدمونها لتنظيف المخرج لندرة الماء. وفن الاستنجاء من الوظائف الحيوية القائمة على التخلّص من القذارة، والمسمى الحدث الأصغر، مقابل الحدث الأكبر الناجم عن القذف أو المباضعة.

ورغم أنه يُفضّل في الاستنجاء استعمال الماء، وغسل موضع الغائط، وتطهّر اليد مع طهارة موضع الاستنجاء، إلا أن بعض المسلمين المعاصرين، يقفون حائرين أمام استخدام الحجارة، في إزالة قذارة المؤخرة، أو التنظيف بالماء، أو المناديل الورقية.

وتمثّل السُنَّة النبوية البوصلة التي توجّه سلوكيات المسلم، فيحتكم إليها ويراعي ضوابطها الشرعية، في عمله اليومي وشؤونه العامة والخاصة، وأموره الشخصية المحضة والحميمة.

ها هنا لا يُنعم المسلم النظر في الأعمال، إذا كانت في ذاتها صالحة قويمة، لا غبار عليها، وإنما يضفي عليها مزايا دينية. وإنْ حاول أن يجد تعليلاً لهذه الطقوس والسلوكيات، فلن يجد لها سببًا معقولاً أو واضحًا. وقد أجرى المرحوم الدكتور حسن قبيسي بعض الحفريات الفقهية، حول مسألة الفرق بين النظافة، التي هي مفهوم مدني، وبين الطهارة التي هي مفهوم ديني. أدّت به إلى العثور على حكاية يرويها الشيخ المفيد أحد أعمدة الفقه الشيعي، نقلاً عن الرسول تفسّر سبب الاغتسال الشرعي من النُطفة، وعدم الاغتسال من البول والغائط.

وفيها: أنّ آدم لما أكل من الشجرة، تحوّل ذلك في عروقه وشعره، وإذا جامع الرجل المرأة خرجت النطفة من كل عرق وشعر، فأوجب اللّه الغسل على ذرية آدم إلى يوم القيامة. والبول والغائط لا يخرجان إلا من فضل ما يأكل الإنسان ويشرب، وكفى بهما الوضوء[1].

(1) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين: ص148-149.

ويروي البخاري عن (أبو هريرة) أنه استفهم من النبي(صلعم) عن سبب استبعاد العظم والروث من الاستنجاء بهما فقال: هما من طعام الجن. وفي «وسائل الشيعة» عن أبي عبد اللّه قال: سألته عن استنجاء الرجل بالعظم والبحر، فقال: «أما العظم والروث فطعام الجن»[1].

وغني عن البيان، أن الأمر لا يُقصد به الجماعة الإسلامية في أي زمن وأي مكان، بل الجماعة الإسلامية الأولى التي تكوّنت مع نشأة الدين الإسلامي في الحجاز. والجانب الذي يهمنا هنا، هو اعتقاد الجماعة بالجن وأفعالها، من حيث دور هذا الاعتقاد في ضبط الجسد وتقنين سلوكه. وليس مجديًا، كما يقول حسن قبيسي، البحث عن الشياطين أو الجن، إن كانوا حقيقة أو وهمًا. بل المجدي أن ننطلق من واقعة أكيدة، هي اعتقاد الجماعة (صدقًا أو وهمًا) بالجن والشياطين، وتدخّلهم في أفعال البشر، وتأثير هذا المعتقد الجماعي على نشوء مؤسسات الجماعة، وتحديد سلوكها. فالامتناع عن الاستنجاء بالروث والعظم ناجم عن اعتقادها بالجن أولاً، وعن اعتقادها بالعلاقة القائمة بينها وبين الجن عبر العظم ثانيًا، التي تسفر في النهاية عن تكوّن شبكة بكاملها من الأوامر والنواهي الناجمة، عن مثل هذه المعتقدات الغيبية التي تؤدي إلى ضبط السلوك الجسدي ضبطًا محكمًا[2]. ووجوب الالتزام بتفاصيل دقيقة في السلوك، والاستجابة الجسدية خشية من عقاب أخروي، أو خشية من تأثيرات خفية تورث حالة وجذانية أو نفسية.

ويشكّل موضوع الجن، أي التعامل مع غير المرئي، إحدى أبرز النقاط في المعتقد الإسلامي، ويحظى بمكانة محدّدة في الفقه. ويذكر عبد الوهاب بوحديبة نقلاً عن ابن نجيم في رسالته «الأشباح» موضوع العلاقات الجنسية

---

(1) بوحديبة: المصدر نفسه، ص94.

(2) حسن قبيسي: المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية - المركز الثقافي العربي - الطبعة الأولى 1997 - ص107-108.

مع الجن. وكيف أن بعض أهل اليمن أرسلوا إلى الإمام مالك في المدينة يستفتونه بشأن إحدى جواريهم التي تقدّم لخطبتها أحد الجان. فكان جوابه أنه لا يوجد مانع ديني لهذا النوع من النكاح، غير أنه أبدى خشيته أن تنسب كل امرأة تحمل سفاحًا ما في أحشائها إلى الجن، فيكثر الفساد في الإسلام.

ويعلق كاتب معاصر من تونس، هو محمد بن يوسف الكافي في كتابه «المسائل الكافية» (1934م) بجواز تزوج ذكور الإنس إناث الجن دون العكس، على شرط حضور شاهدين. وروى ابن عدي في ترجمة نعيم بن سالم بن قنبر أنه تزوج امرأة من الجن[1].

ويسترشد بوحديبة بمقالة س. ج. جنج لفهم منطق الفقه الإسلامي في ربط أحلام الفرد وأوهامه بإبليس والجن. ذلك أن العلاج النموذجي لشفاء الإنسان ليس بدنيًا فحسب، ولكن نفسيًّا عبر معالجة غرائزه واتجاهاته العميقة الخفية، من خلال تقبّل الإنسان وفهمه لظله (الجانب الخفي الذي يمثّله الجن) ليستطيع تحقيق ذاته وتحريرها[2].

جدلية الدم

أما الدم فهو من أهم المنجّسات ويحرّم أكله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ...﴾ المائدة آية 3. ونجاسة الدم في هذه الآية توازي نجاسة الميتة ولحم الخنزير. والبحث في معاني الدّم ودلالاته في النصوص الدينية، ورد مقترنًا بعديد من المفاهيم الكبرى التي شكّلت نسقًا دلاليًّا في فهم العقيدة، وحقلاً معنويًّا في تدبّر سبل انتظامها وكيفية اشتغالها. وأبرز المفاهيم المقترنة بمفهوم الدّم هو مصطلح النجاة والخلاص، كما أنه

(1) المصدر نفسه: ص21.

(2) نفسه: ص23.

يكتسي طابعًا قدسيًّا في ظروف محددة، مثل الدّم الذي يُسفك في ساحات الوغى، فيُعدُّ القتيل المدمّى شهيدًا مقدسًا وطاهرًا، بحيث يُدفن بثيابه لطهارته. ويذكر ابن منظور أن الرماة كانوا يتبرّكون بالمدمّى من السهام، وهي التي تغيّر لونها إلى سواد وحُمرة لتلوّثها بالنجيع.

وقال بعضهم: هو مأخوذ من الدَّامياء، وهي البركة والخير (ابن منظور في «لسان العرب») وفي معجم القاموس المحيط.

والدّم ملك اللّه، وفديته هي في النهاية، طلب الغفران من اللّه. وفي المسيحية يأتي معنى الصلب كذبيحة مسحت الخطايا الأبدية عن بني البشر. و«دم العهد يُراق من أجل جماعة الناس لغفران الخطايا» (متى 28:26)[1].

ومثلما يرتبط مفهوم الدّم بالمقدَّس والمتعالي، فإنه يهبط إلى العالم السفلي، وإلى النجاسة، واللعنة الأبدية التي أصابت المرأة، كما عبّرت عنها التوراة. وكان دم الحيض الشاهد الأزلي، والعلامة على الخطيئة الأولى. وفصّلت موسوعات الفقه أحكام دم الاستحاضة والنفاس، وارتباط هذه الدّماء بالمعاملات بين الزوج والزوجة، وارتباطها بالعبادات، ومنها الصلاة والصوم والحج.

وتشتدّ صفة النجاسة لدى المرأة الحائض في سفر اللاويين ليمتدّ المنع إلى حدود النهي عن الاقتراب منها. ويتفق الإسلام مع التوراة في اعتبار دم الحيض نجسًا يستوجب الغسل، ويقتضي عدم مجامعة المرأة وهي حائض. وإنْ سقط الوجوب أصبح المُجامع لها نجسًا مثلها. وفي سورة البقرة2: آية 222 ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا

---

(1) بوحديبة: المصدر نفسه: ص113. والمسائل الكافية: الشيخ محمد بن يوسف الكافي التونسي - مطبعة حجازي بالقاهرة: 1353هـ - 1934م - ص7-8.

تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[1].

فالقرآن، شأنه شأن التوراة، أدرج الحديث عن موضوع دماء الحيض لدى المرأة ضمن جدلية الطهارة والنجاسة. ونهى الرجل عن الاقتراب منها إلى أن تتطهّر، وسكت عن تحديد المدة الزمنية للحيض، كما سكت عن طبيعة علاقتها بالأشياء المحيطة بها أثناء هذه الفترة. ولعل هذا الإجمال دفع فقهاء الإسلام إلى التوسّع في هذه المسألة، وتفصيل القول فيها. كأنّ ليس هناك ما شغل الفقهاء المسلمين مثل ما شغلهم دم الحيض، حيث الطهارة عودة إلى التسامي والقدسية، ومصالحة الإنسان مع ذاته. وحكم الاستحاضة (نزول الدم في غير وقت الحيض المعتاد) يوجب عدم مباشرة الرجل للمرأة لأنه رجس كشأن دم النفاس، بما هو الدّم الذي تسبّبه الولادة، ويستمر بعد خروج المولود[2].

ونجاسة دم الحيض أو الطمث تستمد جذورها من خوف مجهول، وأذى مبهم، يُدخلنا في عوالم سحرية ودينية. وتمتد في الثقافة الشعبية القديمة. وكان العرب في الجاهلية يفرضون على المرأة الحائض اعتزال القبيلة، والانزواء، فلا يكلمونها، ولا يؤاكلونها في إناء، ولا يُسمح لها بدخول الكعبة، أو بالطواف، أو بمس الأصنام لأنها غير طاهرة. كما هي حال اليهود بتجنّب الحائض ومساكنتها. إذْ كل ما تجلس عليه يكون نجسًا، وكل من مسّ فراشها يغسل ثيابه، ويستحمّ بماء ويظل نجسًا إلى المساء. كذلك تسقط الفروض الدينية في الإسلام عن الحائض حيث يُحرّم عليها الدخول إلى المساجد، أو العبور فيه، أو قراءة القرآن، أو لمسه.

---

(1) بوحديبة: المصدر نفسه: ص114 - 115.

(2) فؤاد إسحاق الخوري: إيديولوجيا الجسد - رموزية الطهارة والنجاسة: دار الساقي - بيروت - طبعة أولى - ص60-63.

وما زالت النساء في مناطق مثل ساحل الذهب (غينيا) وبعض مناطق الهند يلجأن في فترة الحيض إلى إعلان ذلك بحمل رمز، أو ارتداء لباس، يدل على أنهن في فترة الحيض. وهو ما يمكّن الرجال من تجنّب تلوثه بهنّ[1].

والتراث الشعبي العالمي يكاد يُجمع على أن الحيض مصدر تقزّز واشمئزاز. والمرأة الحائض متهمة في الأوساط الشعبية أنها تُفسد الأغذية. وثمة اعتقاد لدى أوروبيي القرون الوسطى بأن البخار اللامرئي الذي يتصاعد من دم الحيض يُفسد الخمور، ويمنع النبات من النمو، ويحول في زجاج المرايا دون عكس الضوء، والنحل دون صنع العسل. ويمتدّ هذا التأثير المُتلف لدم الحيض ليشمل كل الأشغال المنزلية التي تقوم بها المرأة. واعتبرت الكنيسة أن إقامة العلاقات الجنسية في فترة الحيض سبب في إصابة الأطفال المولودين من هذه العلاقة بمرض الجُذام، أو مرض الحصبة[2].

ويذكر مالك الشبل أن بعض النساء، وغالبًا ما يكنّ متقدّمات في السن، تلجأن إلى الاتجار بالقطرات الأولى من أول حيضة تحيضها البنت العذراء، لاحتواء دم الحيض على قوى سحرية غامضة، تسمح لمن أرادت الزواج من رجل وقعت في حبه، من أن تستهويه وتجلبه إليها.

وخوفًا من المفعول السحري لسيلان الدم هذا، كانت بعض المناطق الروسية تمنع الحائض من المشاركة في الحصاد، أو في مواسم جني الثمار، لما تمثّل من خطر على نضوج الثمار. ويذكر جيمس فريزر في «الغصن الذهبي» أن الأوغنديين يحطّمون القدور التي تستخدمها المرأة الحائض، وتمنعها القبائل الأميركية من لمس الأشياء العائدة للرجال، أو بقايا لحم الطرائد، أو الحيوانات. وتُعتبر غير نظيفة، ولا تستخدم سوى أوانٍ من ورق

---

(1) الأسعد العياري: الدم في النصوص المقدَّسة - ص99-100.

(2) نفسه: ص101.

الموز ترميها في مكان منعزل، بعد أن تفرغ منها، كما تشرب من آنية خاصة. وخوفًا من أن تنقل الأمراض إلى من يلسمها، يُحجر عليها مدة أربعين يومًا، حتى تستعيد عافيتها وقوتها[1].

وانطلاقًا مما سبق ذكره، تشير صوفية السحيري بن حتيرة إلى أن صلات وثيقة تُنسج بين جسد المرأة وبيئتها، وتؤثّر على العمليات الطبيعية، أو على أعمالها المعتادة، كما لو كان للجسد المتحوّل بفعل سيلان الدم، القدرة على الانتشار خارج حدوده، لكي يغيّر أيضًا ترتيب أمور الحياة.

أما ماري دوغلاس، فاعتبرت فترة الحيض حالة انتقالية، وأنّ كل حالة انتقالية تمثّل حالة غموض، واضطراب، وفوضى، وخروج عن النظام. وأي شخص ينتقل من حالة إلى أخرى، يكون هو نفسه في خطر، كما يمثّل خطرًا على الآخرين[2].

الوسواس الخنّاس

وعلى العموم، تشكّل الفتحات الجسدية هوامات حول الأماكن المفضّلة لانتقال الطاقة الشيطانية التي يفسّرها التحليل النفسي الفرويدي بالدوافع أو الغرائز الجنسية.

ويكتب ابن أياس الحنفي في القرن السادس عشر الميلادي «لما خلق اللّه الإنسان من طين، وقبل أن ينفخ فيه روحًا، كان الشيطان يسخر منه، وهو يلهو بولوج فمه، والخروج من دبره. ثم ولوج دبره والخروج من فمه. كذلك كان يلج الفتحات الأخرى، أذنه وعينه، وغيرهما»[3].

---

(1) صوفية السحيري بن حتيرة: الجسد والمجتمع - ص168-173.

(2) نفسه: ص174.

(3) جيمس فرايزر: الغصن الذهبي - دراسة في السحر والدين - ترجمة نايف الخوص - دار الفرقد - دمشق - ص281-282.

وبهذا فإن الفتحات الجسمانية عُرضة للشيطان يكسر حواجزها، ويسخر منها، وستظل كذلك ما لم تتحكّم النفس في مداخلها. ويستدعي ذلك تطهّرًا مسرفًا في الدقة، يحرّكه وسواس قهري لطهارة مفروضة، تشكّل معالم الطريق التي يسلكها المسلم كل يوم. وقد خُصصت مصنّفات عديدة لأدق الوقائع الجسدية التي يمكن أن تخلق حالة عدم الطهارة[1].

وتلعب الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) في هذه الحقبة الحديثة دورًا في توسيع رقعة الفتاوى، ذلك أن المسلم منشغل بمعرفة ما إذا كان ما يفعله أو ينوي فعله جائزًا شرعًا، أم لا، وبإمكانه بنقرة واحدة أن يتوصّل إلى أي جواب، عن أي سؤال. ويترتّب على ذلك الاستحواذ على الفضاء النفسي للمسلمين، تزايد الأعراض المرضية الوسواسية القهرية لديهم[2].

والوسواس القهري (OCD) نوع من الاضطرابات والأفكار المزعجة، المرتبطة بالقلق، وتتميّز بأفكار، ومخاوف غير منطقية، تؤدي إلى تصرفات قهرية، وسلوك جبري تكراري.

وقد يتمحور اضطراب الوساوس القهرية في أحيان متقاربة حول موضوع معيّن، كالخشية من عدوى الجراثيم، ويفضي الأمر إلى تصرفات تأخذ طابع المراسم والطقوس. وتُعالج أعراض هذا المرض بالعقاقير، مثل مثبطات استرداد السيروتونين الانتقائية، وبمواكبة العلاج السلوكي المعرفي.

وتتمثّل أشكال الوساوس القهرية المتعلقة بالأمور الغيبية والدينية، بظهور أفكار دخيلة تتعلق بالعقيدة، على هيئة تشكيك إيماني. وقد تقترن بممارسات سلوكية عبادية متكررة[3].

---

(1) صوفية السحيري بن حتيرة: الجسد والمجتمع: ص175 - 176.

(2) فتحي بن سلامة: رغبة هوجاء: المسلم الأعلى - ترجمة الحسين سجعان - مؤمنون بلا حدود - طبعة أولى 2019 - ص115.

(3) نفسه: ص116.

ولا بد من أنّ للتنشئة الدينية في المجتمعات الإسلامية دورًا هامًا في تشكيل سمات الشخصية القسرية. وقد قارن سيغموند فرويد بين الشعائر الدينية والطقوس القهرية لدى مرضى العُصاب القهري، فوجدها شبيهة بالقداسة، أو الصورة الزائفة، أو المحاكاة الساخرة للشعائر الدينية. وعزا فرويد الإحساس غير الواعي بالذنب، أو الخوف من العقاب الإلهي، إلى الرضّات النفسية التي مرّ بها المريض في طفولته المبكرة، لا سيما الاندفاعات الجنسية الدفينة[1].

وقد سبق لابن قدامة المقدسي أن وضع رسالة في ذم الموسوسين التي كتبها في القرن الحادي عشر الميلادي. وتناول فيها تكرارهم لكلمات وأحرف محدّدة، وإسرافهم في استخدام الماء في الوضوء والغسل، أو إعادتهما مرارًا وتكرارًا لتشكّكهم في عدم إزالة الجنابة، إلا أن المقدسي يحذو حذو الشرع الإسلامي، فيُرجع ذلك إلى اتباعهم خطى الشيطان. ونُقل عن الترمذي بأن رسول اللّه قال: إن للوضوء شيطانًا يقال له (الولهان) فاتقوا وسواس الماء[2].

ولا يتردّد مؤلف كتاب «الوسواس القهري من منظور إسلامي». وهو عالم نفساني مسلم معاصر، أن يُقرّ بأن وجود وساوس تعتري الناس مصدرها الشيطان، وهو حقيقة قرآنية لا جدال فيها[3].

ويردّ محرر موقع «إسلام ويب» الوسوسة، في صحة عدد الركع في الصلاة التي تلتبس على بعض المصلّين، إلى شيطان اسمه خِنزب (أي قطعة لحم منتنة) ويطلب ممن يحس بوسوسته التعوّذ، وأن يتفل عن يساره تفلاً هينًا،

(1) المصدر نفسه: ص112.

(2) www.ar.m.wikipedia.org.

(3) وائل أبو هندي: الوسواس القهري من منظور إسلامي - عالم المعرفة - عدد 293 - يونيو 2003 - ص360.

كأنه يُخرج شيئًا علق بلسانه، ويقول بصوت خافت: «أعوذ باللّه من الشيطان الرجيم» ثم يتمّ صلاته. وإن كان لا بد من أن يعرض نفسه على طبيب نفساني، فيُفضَّل أن يكون مسلمًا. والأولى أن يدفع وسوسته بالاستغفار والاستعاذة حتى يطمئن قلبه، ويُكشف عنه الضُرَّ والبلاء[1].

وتُعدّ التقلّصات البدنية والاختلاجات، مثل حكّ الحاجب أو اليد، أو القدم، أو العطس، أو التثاؤب، من علامات الكهانة التي طوّرها اليونان قديمًا كطريقة من طرق التنبؤ.

ومن الظواهر اليومية للاختلاجات اللاإرادية العطاس والتثاؤب. أما العطاس، فقد نسبه Doute Edmond إلى العديد من الشعوب باعتباره فألاً حسنًا. واستشهد بتايلور الذي نقل عنه اعتقاد بعض الشعوب أن العطاس يلفظ الأرواح الشريرة من خلال منافذ البدن، فيشعر المرء بالتحسّن، وعلى المؤمن حينذاك أن يحمد اللّه على نعمة التعطيس[2]. وفي السُّنَّة النبوية أن يحمد الإنسان ربه بعد العطس، فيقول: الحمد لِلّه. وإنْ لم يتلفّظ بالحمد، نهى الرسول عن الرد عليه، وهو ما يسميه المسلمون التّشميت، أي القول للعاطس: يرحمك اللّه. وحُرّم على الرجل أن يُشمّت الشابة، أو تشمّته. وهذه التقاليد من المعتقدات السحرية التي كانت سائدة قبل الإسلام. بيد أن السُّنَّة النبوية استبدلت تشاؤم العربي القديم بتفاؤل إسلامي. إذ كان العربي قبل الإسلام، إذا سمع عطسًا من أحدهم يتشاءم منه. أما المسلم فيجيب العاطس بتمنّي الصحة له ومباركته. وفي الآثار الإسلامية أنه لما خلق اللّه آدم ونفخ فيه الروح، عطس. ويبدو أنّ للصيغة الإسلامية لتشميت العاطس علاقة مباشرة بأساطير (النفخ = الخصب). وانعكست هذه الفكرة على الأديان الإبراهيمية، ونجدها ضمن

---

(1) المصدر نفسه: ص370-371.

(2) نفسه: ص376.

أسطورة الخلق ومباركة الرب لآدم عند خلقه أو منحه (نفخة الحياة) التي نفخها اللّه في آدم[1].

كذلك يدعو الإسلام إلى دفع التثاؤب بوضع راحة اليد اليمنى على الفم، والحذر من الصوت المنبعث منه. فالتثاؤب مذموم في الأحاديث. ويُنقل عن النبي: «إن اللّه يحب العطاس، ويكره التثاؤب الذي هو من عمل الشيطان».

وجاء في الموروث الديني: العطاس من الرحمن، والتثاؤب من الشيطان. وفي سنن أبي داوود: «إنّ اللّه يحب العطاس ويكره التثاؤب، فإذا تثاءب أحدكم فليردّه ما استطاع، ولا يقل: هاه هاه، فإنما ذلكم من الشيطان، يضحك منه». وقد لاحظ تايلور عادة المسلمين بتغطية أفواههم عند التثاؤب بظهر الكفّ، واعتبر ذلك امتدادًا لوصية التلمود اليهودي: «لا تفتح فمك للشيطان»[2].

وبلغ من جزع أحد السائلين على موقع «إسلام ويب» أن تكون مشكلة التثاؤب الذي يتكرر معه، أثناء تلاوة القرآن، ضربًا من الابتلاء. وحيث إن الحدّ من عملية التثاؤب يتناقض مع المفاهيم الطبية الحديثة التي ترى إلى أن هذه العملية، تفيد في المحافظة على درجة حرارة الدماغ، وحاجة الجسم إلى الأوكسيجين. فلم يعثر الفقيه المعني إلا على الجواب الذي يتلبّس لبوس العلم الحديث، بالقول: إن وضع اليد على الفم، يمنع الهوام والحشرات من الدخول إليه، أو وقاية المتثائب من حدوث خلع في المفصل الفكي الصدغي[3].

ويكره المسلمون المتزمّتون النفخ على الطعام مطلقًا، ويستدلّون على

(1) موقع إسلام ويب: فتوى 3086.

(2) Edmond Doutté: Magie et religion dans l'Afrique du Nord – Alger – 1909.

(3) محمد عطبوش: الفكر السحري في الإسلام - دار الرافدين - بيروت - لبنان - طبعة أولى 2019 - ص81-82.

ذلك بما ورد عن النبي: أن رسول اللّه نهى عن النفخ في الشراب، قبل تناوله.

وفسّر الحافظ ابن حجر، النهي بالخشية من أن يقع شيء من الريق في السائل فتعافه النفس، أو أنه يدل على العجلة والشره، وعدم الصبر. في حين رأى مسلمون عصريون أن الكراهية مردّها الأنزيم الذي يخرج من الفم بواسطة النفخ، وهو أنزيم اليوري urease enzum الذي يُحدث التهابًا أو ثقوبًا في الغشاء المبطّن للمعدة. والنفخ أو النفث يشبه إحدى التقنيات السحرية، أو جزءًا من ممارسة الرقية عبر الماء، ذات الأصول الجاهلية، أو التفل أو الريق، وكلها تعويذات ذات استخدامات طبية بدائية. في حين يجد الطبيب النفسي فتحي بن سلامة، في البحث عن النظائر بين النص الديني، أو ما يُنسب إلى السُّنّة النبوية، والاكتشافات العلمية أو الطبية عملية بهلوانية تفسّر المحرّم بالبيولوجيا. أو تترجم القول المقدَّس إلى معرفة علمية، وما يستتبع ذلك من وضع الدلالات الدينية تحت هيمنة الخطاب العلمي. دون أن يعني تراجع الديني، إنما انحلاله في لغة توفيقية تُرضي فضول المسلمين الذين يعيشون الطفرة العلمية التي يشهدها العالم الحديث[1].

والمسلمون يحترمون الخبز، ولا يدوسونه بأقدامهم، أو يرمونه على الأرض، أو يمسحون اليد أو السكين به، أو يلقونه بالقاذورات أو المزابل، لأن احترام الطعام وعدم امتهانه أمر واجب. وبلغ اهتمام الرسول في إخفاء أدنى قدر من بقايا طعامه، أنه كان يلعق أصابعه مما علق في طبقه. وقد بوّب البخاري بابًا في كتابه بعنوان «باب لعق الأصابع ومصّها قبل أن تُمسح بالمنديل». وكذلك عيّن «صحيح مسلم» بابًا سمّاه استحباب لعق الأصابع والقصعة، وأكل اللقمة الساقطة بعد مسح ما يصيبها من أذى، وكراهة مسح اليد قبل لعقها. فلا عجب أن تُولي السُّنّة النبوية بقايا الطعام هذا الاهتمام المفرط، حتى تحوّل اليوم عند

---

(1) المصدر نفسه: ص82-83.

عديد من المسلمين الحريصين على مراعاة الآداب واللياقات الإسلامية إلى سُنّة يتواصون بها[1].

ولا غرابة أنْ تقف فتاة جامعية محرجة وحائرة في كيفية تصرّفها مع بقايا الطعام، وكيفية تخلّصها منها. فهي تخشى أن تأثم إذا ما رمتها للقطط أو الطيور، أو أن تلتقط حبات الأرز بالمكنسة الكهربائية، أو تجرفها بالماء داخل الصرف الصحي[2].

في حين أن هذا السلوك إزاء التخلّص من رواسب الأكل ناجم عن مفاهيم سحرية بدائية، تعتقد ببقاء صلة بين بقايا الطعام المأكول، والخشية من إلحاق الأذى بآكله، إذا ما تعرّضت هذه البقايا لعملية سحر. وقد روى مسلم عن الرسول قوله: «إذا سقطت لقمة أحدكم فليُمط عنها الأذى وليأكلها، ولا يدعْها للشيطان». لذلك يحرص هؤلاء الناس على إخفاء ما بقي من الطعام أو دفنه خشية تسبّبه بأذيتهم[3].

العقم المشؤوم

ومن مظاهر تهديد الجسد بالسقوط في هوّة النسيان واللامبالاة، هو الإصابة بالعقم. وقد عومل في المجتمعات العربية والإسلامية كقرينة شؤم، تعوّذ منها العرب. ونهى الرسول أصحابه عن نكاح المرأة العاقر، وكان الاعتقاد سائدًا في أن العدوى تسري منها إلى غيرها من النساء، بل وكذلك إلى المزارع والثمار والماشية[4].

وتروي Dominique champault في دراستها عن عادات الصحراء

---

(1) موقع إسلام ويب: فتوى 215611.

(2) فتحي بن سلامة: رغبة هوجاء - ص96.

(3) محمد عطبوش: المصدر نفسه، ص164.

(4) موقع إسلام ويب: فتوى 197245.

الجزائرية - المغربية أن الناس ينعتون الرجال والنساء العاقرين بأنهم ملعونون. ولا يحفظون كرامة للمرأة إلا في ظل الإنجاب، فحظّها منوط بخصوبة رحمها[1].

وتُرجع العقائد الشعبية أسباب هذا العقم إلى عدم الدقة في اختيار الأوقات المناسبة للجماع، لا سيما في أثناء تبدّل حركة الأفلاك، والظواهر الأرضية المقلقة مثل الزلزلة. وعند الشيعة يُكره الجُماع للرجل وفي يده خاتم نُقش عليه اسم اللّه، أو أنْ ينظر عند المواقعة إلى فرج زوجته، أو يمارس النكاح تحت الشجرة المثمرة، أو في ليلتي عيدي الفطر والأضحى[2].

وازدهر في شمال أفريقيا مصطلح الجنين الراقد أو المستكين. وهي خرافة شعبية ترمي إلى نفي المرأة عنها تهمة العقم، وادعاء حمل كاذب من زوجها المتوفى، والمستقر في بطن أمه على مدى أعوام. ويذهب محمد بنحمزة عضو المجلس العلمي لوجدة (مدينة في المغرب) إلى أنّ ظاهرة الحمل الراقد هي ظاهرة عالمية، ولها حضور في الثقافة العربية الإسلامية. وترجع إلى وقوع المرأة تحت رغبة شديدة في الإنجاب مما يؤثر عليها سيكولوجيًّا، فيقع عندها اضطراب في الهرمونات الأنثوية، يترتّب عليه توقّف الدورة الشهرية، ناهيك عن وسائل التشخيص غير الدقيقة، أو غير الموجودة. فتسقط المرأة بذلك ضحية هذا الوهم[3].

واستدركت مدوّنة الأسرة المغربية المفاعيل السلبية لمثل هذا الادّعاء الكاذب فذكرت في المادة 154 من المدوّنة أن الحمل إذا وقع بعد عام من الفراق، أو وفاة الزوج لا يكون شرعيًّا[4].

---

(1) محمد عطبوش: المصدر نفسه، ص165.

(2) Malek Chebel: L'imaginaire arabo – musulman – puf. Paris - P324.

(3) ibid – p323.

(4) مركز الأبحاث العقائدية www.aqaed.com.

وقد أثارت الدكتورة زينب رضوان، وكيلة مجلس الشعب المصري جدلاً بكلامها حول فتوى الإمام مالك بصحة الأمر المتعلّق بالحمل المُستكنّ، وباعتبار هذه الفتوى لا تتلاءم مع الكشوفات الطبية الحديثة، ورأى الدكتور أحمد صبحي منصور أن هذه الفتاوى تشرّع وتشجّع على الزنا[1].

وتعتقد جويل كولان joel colin أن ظاهرة الجنين الراقد، لا تعود إلى جهل طبي في الفسيولوجيا النسائية، وإنما إلى «أسباب اجتماعية» لا سيما إقامة علاقات جنسية خارج إطار الزواج الشرعي، حيث يكون غضّ النظر عن هذه العلاقة، أو عدم التشهير بها، أو إقامة الحدّ محاولة للحفاظ على شرف العائلة أو القبيلة. وافتراض القبول بالمدة الطويلة غير المعقولة للحمل، إنما هو ضرب من التسامح الذي يقيمه القانون الذكوري الصارم[2]. وأحيانًا تكون محاولة التفاف لاستيفاء المرأة حقوقها، أو أخذ قسطها من الميراث الشرعي.

استرداد الطهارة

ويلعب الحمّام دورًا أساسيًّا في إزالة نجاسة البدن عقب المواقعة التي تضع الجسد على حافة الخطر. والحمام العربي هو إرث يوناني - لاتيني، وقد تبنّاه المسلمون بعد أن تبنّوا الشريعة التي تحضّهم على نظافة الجسد، باعتبار النظافة من الإيمان. وحدّد المؤرخون تاريخ بناء الحمّامات في البلاد الإسلامية بدءًا من القرن الثامن ميلادي.

وقد انتشرت هذه الظاهرة، في ما بعد، في أنحاء الدولة الإسلامية. ولاحظ عبد الوهاب بو حديبة أن مدينة مثل بغداد شهدت في القرن العاشر الميلادي تشييد أكثر من 27 ألف حمام، بمعدل حمام لكل خمسين شخصًا.

---

(1) موقع مغرس www.maghress.com.

(2) نفسه.

وأحصى آخرون وجود ما ينوف على مئة ألف حمّام، مع تحفّظ البعض على العدد[1].

والحمّام هو مكان الاغتسال من الحدث الأكبر (الجنابة) وإزالة النجاسة الناجمة عن عملية الجماع. وهو في المفهوم التقليدي الإسلامي مكان نجس يسكنه الشياطين، بقدر ما هو مكان للطهارة، والاستعداد للصلاة وتنظيف البدن.

وتاليًا فهو حلقة الوصل بين الطهارة والنجاسة، والوسيط الضروري بين المتعة المسبّبة للجنابة، وبين استعادة الطهارة، والعودة إلى الفروض الدينية[2].

والحمّامات العامة مكان مناسب لعقد اللقاءات الاجتماعية، وإنْ لابسها أحيانًا بعض الممارسات الجنسية الشاذة، رغمًا عن كل أشكال المراقبة، وصرامة المحاذير. ويتحدّث عدد من الدارسين عن عقدة الحمّام عند الأطفال الذين ما زالوا دون سن البلوغ. أما حين يبلغون، فيُحرّم عليهم دخوله مع أمهاتهم، ويُنقلون إلى حمّام الرجال كعلامة فارقة لالتحاقهم بعالم الذكور. ويتّسم اغتسال الفتى في حمام الرجال للمرة الأولى بطابع الترسيم، والتأكيد على انتمائه لعالم البالغين. ويغدو ارتياد الحمّام ارتدادًا خياليًّا إلى عالم الطفولة الذي ضاع مبكرًا. ويذكر بوحديبة أن بعض الأبكار من النساء يتملّكهنّ هاجس الخوف من الحمل، إذا ما جلسن على بلاط الحمّام الذي استخدمه الرجال من قبل. كما أن غرف الحمّام العربي تثير في المستحمّ عالمًا من الأحلام، مع انتشار الأبخرة الساخنة، والمياه الجارية. وتبرز أحاسيس قوية

---

(1) الحوار المتمدّن www.ahewar.org.

(2) Islam et révolutions médicales: Le labyrinthe du corps: Au Maghreb l'enfant Endormi dans le ventre de sa mere: p156.

بالسعادة، ونداءات متجددة للحياة المتفائلة التي تزيل فضلات الحياة اليومية، إعدادًا لحياة حاضرة أو مستقبلية[1].

وقد أثارت الحمامات العربية والإسلامية الخيال الجنسي، والوساوس الشيطانية، كما رسمها الفن الإستشراقي. وازدادت الخشية من الاستحمام في الحمامات العامة، في أزمنة اجتياح مرض الزهري، ومرض الطاعون، خوفًا من أن تتسرّب العدوى إلى الماء، ومنه إلى الجسد.

وحدّت الإرشادات الطبية، والنواهي الأخلاقية المتزمّتة من ممارسة الاستحمام بكثرة. ولكنْ ظل الحمّام الساخن وأجساد المستحمّات في الشرق مصدر استيهام، وموطن ملذات الجمال الأنثوي العاري الذي يغلّفه الماء الشفاف، ويعكس رقّته. وفي القرن العشرين بات الحمّام جزءًا أساسيًّا من ممارسة صحية يومية يمارسها الجسد. وأصبحت شواطئ البحار وضفاف الأنهار الأمكنة المفضّلة عند الرسّامين الانطباعيين. كذلك فضاء الحمّام والأجساد العارية[2].

بيد أن عملية التحديث شملت الانتقال من الحمام العام إلى دورة المياه الخاصة بالمنزل. وانطوى استعمال الأخيرة، وفق عبد الوهاب بوحديبة، على اختزال ما تشتمل عليه الطهارة من ثراء روحاني، ليَعبُر المرء في الواقع، من شعيرة الطهارة، إلى رؤية تكنولوجية للصحة البدنية، حسب معايير العصر[3].

---

(1) Malek Chebel: L’imaginaire arabo-musulman. P40-42.

(2) بوحديبة: المصدر نفسه، ص238.

(3) نفسه: ص243-244.



الفصل الثالث

الجسد الميمون

يرزق الله كل طير طعامه، لكنه لا يلقيه في عشه

كاتب مجهول

يستمد الإنسان البركة بحمل التعاويذ والتمائم، ويُخضعها لمعتقداته الدينية وطقوسه وعباداته، وتبعًا لوفرة الخامات وأدوات التشكيل. وقد استخدمها منذ القديم لعلاج الأمراض والسموم، وصنعها على هيئة حيوانات أو نبات، أو أجزاء من جسم الإنسان، مثل اليد والكف والعين. وبعض هذه التمائم استُخدمت كحلى نسائية حُفر عليها كتابات وزخارف على شكل هلال أو نجمة، ورُصّعت بالأحجار الكريمة، مثل الفيروز، أو العقيق، أو الياقوت، أو الكهرمان، وعبّرت بزخارفها وأشكالها ورموزها عن العادات والمعتقدات الدينية والسحرية. والأحداث الاجتماعية، مثل الولادة والزواج والموت. أو ارتبطت بوقت معين أو مواسم معينة. أو استُخدمت لطرد الأشباح، أو إبعاد عين الحسود، أو الوقاية من أمر مكروه، أو تيمّن بالشفاء.

وأبرز الرموز المستخدمة في المعتقد الشعبي وأكثرها انتشارًا هو شكل الكفّ، الذي يُعلّق على الصدر كتميمة لدرء الحسد. ويُصنع من المعدن الفضي أو المطلي بماء الذهب، فيُعلّق على ثياب الاطفال الرُّضّع، كما

يضعه الباعة الجائلون في الأحياء الشعبية. أو يعلو بعض واجهات الدكاكين والحوانيت الصغيرة، أو على زجاج السيارات، أو مداخل المنازل، وأحيانًا تُزيّن به، أو يُثبّت في لجام الخيل والحيوانات الأخرى، مثل الجمل.

ويُعتبر الهلال من رموز الوقاية من الحسد. وهو في المعتقد الشعبي ضد العين، وفي الآن نفسه شعار الدين الإسلامي والشعوب الإسلامية. وقد اتّخذ الفنان الشعبي رمز الهلال للتعبير عن تفاؤله، وجعله تميمة، أو تعويذة يستخدمها لحمايته من الحسد. ونرى في الأحياء الشعبية الباعة، وهم يزيّنون قدورهم المصنوعة من النحاس الأصفر اللامع بمجموعة من الأهلّة والتشكيلات الزخرفية، ومجموعة من الحليات المستديرة التي تُحدث أثناء السير صوتًا (خشخشة) يعتقدون أنه يطرد الشر عنهم، وعن بضاعتهم. وهناك مباخر ينتهي غطاؤها بالهلال[1]. وأحيانًا تُستخدم النجمة إلى جانب الهلال، لا سيما في الموالد والاحتفالات الدينية. والنجمة السداسية الرؤوس تُسمى نجمة داود، وهي ترمز إلى الروح الآدمية. أما النجمة الثُمانية فترمز إلى «عشتار» ربة الحب والحرب في حضارة بلاد ما بين النهرين، وصُنعت الأحجبة على هيئة مثلثات، تمثّل في الذهنية الإسلامية السمو والعلاء. وتكرارها يعني التسبيح الدائم، وغالبًا ما أُحيطت الأحجبة بالمثلثات المتجاورة[2].

وقد استُخدم رمز السمكة في حلى النساء كتعويذة ترمز لجلب الخير وزيادة النسل، وتحمل في طياتها قوى سحرية، قادرة على الحماية من أهوال الطبيعة والأرواح الشريرة.

---

(1) عصمت أحمد عوض: التعويذة والتمائم والأحجبة برؤية تشكيلية - مكتبة مدبولي - القاهرة 1999 - ص 92.

(2) نفسه: ص 94 - 95

وفي مصر، تلعب العروسة «الدمية» التي تُصنع من قماش أو ورق أو خشب، دورًا في الفنون الشعبية، وأحيانًا يكون نصفها الأسفل على هيئة سمكة، يسميها العامة عروسة البحر. ويعلّقها القرويون على أبواب منازلهم لتؤدي وظيفة سحرية وقائية. وثمة عرائس تُعمل عند أول ظهور السنابل في الربيع وتشكّل قربانًا للقوى الخفية التي تمدّ الزرع بالنماء والوفرة، وتُعلّق على الأبواب منعًا للحسد. كما تُوضع العرائس على الكرانيش العلوية للمساجد فتجذب النظر، وتخطف عيون الحاسدين وتحجزها، وتقيّد مفعولها الذي يُخشى منه على قدسية المساجد وعظمتها وجمالها وأهميتها.

والعروسة رمز الحياة وإشعاعها الذي يتجلّى في زيّها، وزينتها، ووقفتها، وتلوينها وأناقتها، ورفع يديها، والرسوم التي تُحلّي أزياءها، والمروحة وراء رأسها أو جسمها. وتختفي وراء شكل العروسة فلسفة الحياة، وانبعاث القوى الحيّة وتجديدها، وهي قرينة المولود الذكر الذي تولد معه، مثل (الكا) في مصر القديمة، حيث ما زال العوام يعتقدون أنّ المولود تصاحب ولادته قرينة، أو قرين من الجن. وثمة أجراس وصنوج من شأنها طرد الأرواح الشريرة التي تصيب الإنسان، أو الحيوان بسوء أو أذية. وتذكر الباحثة المصرية عصمت أحمد عوض أنّ من مقتنيات متحف مركز الفنون الشعبية في القاهرة طاسة الخضّة، أو طاسة التربة، وفي لبنان تُدعى طاسة الرعبة. وهي عبارة عن آنية من النحاس، منها أشكال وصور متعددة، دُوّن عليها من الداخل عبارات سحرية، وتعاويذ، وآيات قرآنية، يُوضع فيها الماء، وتُعرّض في الليل للندى، ثم يشربه الشخص المخضوض، أو المصاب بالذعر، حتى يهدأ ويشعر بالطمأنينة[1].

ولا يقتصر المسلم المتديّن على حماية النفس، ودفع الضرر باستعمال

(1) المصدر نفسه: ص 104 – 222 - 227

الأحجبة والحمائل والطلاسم والرقي والتعاويذ، وما شابه ذلك. إنما يدفع عنه شرور الأمراض والعلل والخوف، بالتوسّل إلى القوى السماوية العليا. واسترضائها بالنذور والأضاحي والحجّ والزيارة، ويستعين بها أيضًا للحصول على البركة لتحقيق أغراضه، من خلال العمليات السحرية، ومئات الصيغ والدعوات للعن القوى الشريرة، واسترضاء القوى الخيّرة. كذلك يستخدم الأحجار والنباتات والحيوانات والأشكال والصور والكلمات والتراتيل والأفعال، في التأثير على القوى فوق الطبيعية، وإخضاعها لإرادته واتقاء شرها.

ومن أكثر الممارسات اللفظية اليومية «البسملة» التي تسبق معظم النشاطات عند المسلمين. من الاستيقاظ إلى النوم، ومن النهوض إلى الجلوس. وتسبق نشاطات الجسد العضوية، والنشاطات العملية. وتنطوي البسملة على وظيفة استعطافية تيمّنية رغبة في التوفيق، وسعيًا إلى طلب المدد الإلهي. وكل عمل لم تسبقه البسملة جهرًا أو سرًّا معرّض لرفع البركة عنه، التي تعني ضروبًا من الوفرة والثراء والصحة والعافية والحظ والخير.

والوظيفة الثانية وقائية، تسعى إلى الاحتماء من التأثيرات السيئة والضارة، والتخلّص من قوة الشرّ الخفية، ودحر الأرواح المتربّصة به. فالإنسان عطوب في هذه الدنيا الحافلة بالأخطار، والقابلة للانكسار في كل لحظة. وسمى كليفورد غيرتز البركة بأنها «كهرباء روحية». في حين فسّرها ديل إيكلمان، بأنها هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية.

أما الحمدلة (الحمد لِلّه) فهي عرفان لا مشروط للذات الإلهية. وهي لازمة ترافق كل مظاهر الحزن والخطوب والكوارث. كما هي الحال في كل مظاهر الفرح والحبور.

ومهما يكن من تعدّد المعاني التي يعطيها المبحوثون للبسملة والحمدلة،

فإنها تبقى ممارسة يومية تكشف عن طبيعتها الدينية بوضوح وجلاء، وهي عنوان للهوية الإسلامية[1].

وقد لاحظ الباحث المصري السيد الأسود في أثناء دراسته الميدانية لإحدى قرى الصعيد في مصر، أن الفلاح الذي يحصل على غلال وفيرة من حقله، يعزو الوفرة هذه، إما إلى محافظته على أداء فروضه وواجباته الدينية، وأدعيته المتكرّرة إبّان زرع الأرض، أو حصادها، وأعمال الخير التي يقوم بها تجاه الفقراء والمعوزين. وإما يعزو الوفرة إلى مولد طفل له، ومن أجله بارك اللّه في رزقه.

وتمثّل البركةُ والحسد عنصرين متناقضين. فعلى حين تعكس البركة الطاقة الإيجابية، أو الطاقة الكونية الخيّرة، وتنتمي إلى عالم السماء المقدَّس. فإن الحسد يمثّل الصورة المضادة. أي القوة السلبية الشريرة التي تؤذي النفس، وتهلك الزرع والضرع[2].

والعين عضو النظر، تُعدّ وسيلة تواصل بين الأفراد. فهي المرآة التي تعكس الجوانب الخفية والمجهولة من الشخص. ويصنّف الدكتور الأسود العين أو النظرة إلى نوعين: العين الباردة غير المؤذية، والعين الحارة المؤذية والهدّامة. ويُطلق على النوع الثاني اسم «عين الحسود» أو «العين الزرقاء». لذا يستخدم الفلاحون الخرزة الزرقاء لحماية أنفسهم وممتلكاتهم من تأثير العين الحاسدة. وتنسب العقلية الشعبية سبب بعض الأمراض، لا سيما عند الأطفال إلى إصابتهم بالعين. والوقاية منها تكون باستخدام وسيلتين ماديتين رمزيتين،

---

(1) عبد الغني منديب: الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب - أفريقيا الشرق - طبعة 2006 - ص 123 - 124.

(2) د. السيد الأسود: الدين والتصور الشعبي للكون - المركز القومي للترجمة - القاهرة - الطبعة الثانية - ص 194.

هما صورتا العين واليد. وفي هذا السيناريو، نجد أنّ العين ذاتها المُسبّبة للمرض، تُستخدم كرمز فاعل للوقاية منه، ومن القوى الخفيّة الهدّامة المنتشرة في الكون. إذْ إنّ العين هذه، لا ترصد العالم الحسي المنظور فحسب، إنما العالم المستتر غير المُسيطر عليه.

ويعقد الباحث الأسود في كتابه مقارنة دقيقة بين اليد والعين. حيث تُمثّل اليد القوة الروحية المقدَّسة غير المنظورة، والخيّرة التي يمنحها اللّه للفرد أو للجماعة، وتتمتّع بقدرة استشفائية، وسيطها اللمس الذي يعدّه القرويون وسيلة حيوية وهامة، في تأسيس علاقات طيبة مع الآخرين. لذا فإنهم عندما يصادفون بعضهم بعضًا، يحرصون على السلام والتحية، بمدّ اليد لمصافحة أحدهم الآخر، وتكرار ذلك بقدر المستطاع.

أما العين فتمثّل القوة النفسية الكونية التي تمارس تأثيرها الضار والسلبي على الإنسان والحيوان والأشياء. لذلك يُعلّق الفلاحون لغرض الوقاية، تمائم على صدور أطفالهم، أو حول أعناقهم، على صورة الكف (خمسة وخميسة) أي خمسة أصابع تتوسطها العين. ويعتقدون أنّ هذه الأصابع تتمتع بقدرة على تدمير العين الحاسدة، من طريق المبدأ السحري الذي يقول إنّ الشبيه يؤثر على شبيهه[1].

وتستحوذ التميمة المعروفة بـ «يد فاطمة» ذات الأصابع الخمسة المتلاصقة على القدرة السحرية، لإبطال مفهوم الحسد، لما تتمتّع به اليد من تأثيرات مباركة من جهة، ولما للعدد خمسة من مزايا مقدسة. وتبعًا لذلك أصبح نهار الخميس في بلدان المغرب العربي مناسبة لزيارة أضرحة الأولياء المشهورين، في أوساط العامة، بعلاج أعراض الإصابة بالعين. كما تُستعمل

(1) المصدر نفسه: ص 156 – 159 - 160

«يد فاطمة» للبحث عن كنوز، أو إرجاع الحبيب الخائب أو الخائن، أو صدّ الأرواح المعادية عن الإنسان المريض[1].

وثمة تواز في المفهوم الشعبي الديني بين الكون والفرد، ويظهر بصورة واضحة في المعتقدات والسيناريوهات المتعلقة بالحياة والموت والعالم الآخر. «لذلك فإن الثنائيات التي تبدو في ظاهرها أنها متقابلة أو متضادة مثل الجماعي/ الفردي، العام/ الخاص، الجسد/ العقل، العاطفي/ العقلاني، المادي/ اللامادي، البدني/ الروحي، الزائل/ الأبدي، هي في الحقيقة تؤلّف أبعادًا متكاملة بين الكون والشخص»[2].

ويبدو أنّ مجال الباطن، أو غير المنظور في التصور الشعبي للكون والشخص هو السائد والمهيمن. فبدون العامل الباطني أو الغيبي، يفقد العالم الظاهر في نظر الناس المؤمنين معناه. وهذا التركيب الثقافي يجعل من الشخص إنسانًا كونيًّا Homo-cosmos ويساعده على فهم ذلك المزيج المتفرّد الذي يؤلّف شخصيته.

وعليه فإنّ معتقدات الناس المتعلقة بالبركة والحسد، ترتبط بتصوراتهم عن الجوانب أو الأبعاد غير المنظورة من الكون والشخص. وفي حين تنتمي البركة إلى عالم السماء المقدَّس المملوء بالأسرار، فإنّ الحسد متأصل في المجال السلبي أو المدمّر للكون. لذلك يُؤول الفلاحون الحظوظ والكوارث بأنها ناجمة عن تأثير القوى الخفية.

ورغم أن الفلاحين يتفهّمون جيدًا العوامل والأسباب المناسبة للزراعة والرَّي، والعمل الجاد على تنقية الحشائش الضارة، ومراعاة الأوقات الدقيقة

---

(1) د. طواهري ميلود: المقدَّس الشعبي: تمثّلات، مرجعيات، وممارسات: دار الروافد الثقافية - ناشرون - بيروت - لبنان - طبعة أولى 2016 ص 99 - 100.

(2) د. السيد الأسود: نفسه، ص 173.

القائمة على التجربة، أو المعرفة الأمبيريقية (التجريبية)، لكنّ المحصول، إذا زاد أو قلّ عن توقعاتهم بصورة ملحوظة، فإنهم في الحال، يضعون الموضوع في حدود تصورات البركة أو الحسد[1].

ويعود البُعد السيكولوجي للحاسد أو العين الشريرة، إلى الغيرة، أو إلى عدم الاستحواذ على ما يشتهي المرء، أو عدم بلوغ الغاية التي يصبو إليها. كما تنشأ فكرة الخوف من الحسد، عندما يفتقد المرء التعليل العلمي لتفسير الظواهر المفاجئة والطارئة كالمرض، والموت، وجفاف الزرع، وحوادث الطرق، وعدم الإحساس بالأمن الاجتماعي والاقتصادي. ويكفي في العقلية الشعبية أن ينظر المرء إلى الشيء بعينه حتى يصيبه بالسوء والضرر. ومن تأثير هذا الوضع، غدا الناس ميالين لحجب ما يخافون عليه الحسد، أو يفسدون جماله وكماله لكيلا يجلب أنظار الحاسدين.

وفي هذا الشأن، يذكر إبراهيم بدران وسلوى الخماش في كتابهما «دراسات في العقلية العربية» أنّ الأمهات في الريف المصري تحرصن على ترك أطفالهن بقذارتهن، حتى لا تصيبهم عيون الحاسدين. أو يُطلق الأهل على مولودهم اسمًا منفّرًا، أو صفة مذمومة كإجراء وقائي من الحسد[2].

كما يحاولون درء أطفالهم من العين الحاسدة بالتمائم والأحجبة والخرزة الزرقاء، والكفّ والـ(ما شاء اللّه) والمصحف الصغير. ويذكر د. عبد الجليل الطاهر في كتابه عن المجتمع الليبي أنّ الاعتقاد بالآثار السيئة المشؤومة التي تتدفق من العيون الشريرة، قد تركت طابعًا واضحًا في تقاليد الناس، وعاداتهم، وطراز عماراتهم، وفي كل ما يستعملونه من أدواتٍ وأوانٍ وصحون فخار. كما

---

(1) المصدر نفسه: ص 194 - 195

(2) إبراهيم بدران وسلوى الخماش: دراسات في العقلية العربية - الخرافة - دار الحقيقة - بيروت - الطبعة الثالثة- 1988 - ص 252.

أن العرب والبربر يتوسلون مختلف الوسائل ليتوقّوا الخطر الداهم من العيون الشريرة بالرسم والتصوير، اعتقادًا منهم بقدرة هذه الموضوعات، على طرد الأرواح الشريرة، والأمراض والنحس والشؤم[1]. وتطلّعًا إلى مباركة السماء، تكثر في الريف المصري الأسماء التي تحمل صفات الخير والبركة، مثل مبروكة، ومباركة وبركات. ومثل هذا الشعور لا يقتصر فحسب على البسطاء من الفلاحين، بل إن الحكومة المصرية، أطلقت أسماء مبروكة، وأم الخير على حقول البترول التي اكتُشفت في السنوات الغابرة. ويدلّ هذا على أن «استمطار البركات أمر متغلغل في صميم النفسية العربية والإسلامية، ويصل إلى أعلى المستويات في مؤسسات دولها»[2].

ويذكر المؤلفان بدران وخماش أنّ حكومة مصر تعاقدت على شراء خمس طائرات مدنية من الاتحاد السوفياتي عهذاك. ولمّا وصلت الدفعة الأولى منها إلى مطار القاهرة الدولي، نشرت الصحف المصرية صورًا لوزير الطيران المدني المهندس طيار أحمد نوح، وهو يضع في قُمرة قيادة الطائرة نسخة من المصحف استجلابًا للبركة. وكان عنوان الصورة في مجلة «آخر ساعة» المصرية «العلم والإيمان». وهو شعار رفعه حينذاك الرئيس المصري محمد أنور السادات. وعلاوة على ذلك، فإنّ القيادة المصرية أطلقت اسم بدر على حرب تشرين، كاسم رمزي للعملية العسكرية ضد إسرائيل، استبشارًا وتيمّنًا بموقعة بدر في بداية ظهور الإسلام، والتي نشبت أيضًا في شهر رمضان.

ويعزو المؤلفان شيوع هذه المفاهيم، إلى إقرار الإسلام بوجود مدد من خوافي الملائكة والجن والشياطين، وإلى ذِكْر القرآن لبعض الأنبياء، وعلى رأسهم النبي سليمان الذي سخّر الجن لأداء أعمال شاقة. ودَعَم غموضُ

---

(1) المصدر نفسه: ص 253.

(2) نفسه: ص 254.

معاني الكلمات في مطالع السور، الاعتقاد بدور السحر وتأثيراته، حيث شكّلت الأحرف المقطّعة مفاتيح يتمّ بواسطتها إخضاع هذه الكائنات الخفية لتحقيق الرغبات، والوصول إلى الغرض المقصود، وقد أعطى السحر قوة كبيرة في نفوس الجماهير[1].

وكانت الكاثوليكية قد سبقت الإسلام بتبجيل ذخائر القديسين. ولوحظ في بداية الدعوى الإسلامية إرهاصات شبيهة بما يفعله المسيحيون، من تكريم طوباوييهم وقديسيهم، عبر الاحتفاظ بصورهم وألبستهم وأدواتهم، وخصلات من شعرهم، وممتلكاتهم، بغاية التبرّك. وقد روت كتب التاريخ الإسلامي أن خالد بن الوليد علّق على خوذته شعرة من رأس الرسول محمد ليستمد منها البركة والمؤازرة، في خوض المعارك. ودرج مع الزمن أن تنامت أهمية أضرحة الأولياء، المسلمين، حيث تحوّلت زواياهم ومقاماتهم ومزاراتهم إلى بقعة طاهرة تشعّ فضائلها على الزائرين، بمجرد حلولهم في المكان المقدَّس، واستمداد البركة من لثم الأضرحة، أو التمسّح بها، أو استهلاك ما يستهلك منها. فالبركة أو الكرامة، هي في ذهن الزائر هبة ربانية، تمنح الأولياء قدرة خارقة. لذلك يُتوسّل بهم التماسًا لحسن الطالع، وتحقيق النجاح، وشفاء الأمراض، ومنح الخصوبة[2].

«وتمثّل الوظيفة الدينية للزيارة عند الشيعة قاعدة أساسية في صناعة الذاكرة الجمعية، وحفظها من الانحلال والتلاشي»[3]. وتوازي الزيارة الحجّ إلى مكة. كذلك وجدت النصوص الشيعية نظيرًا لماء زمزم، هو نهر الفرات الذي استشهد على ضفافه الإمام الحسين وأهل بيته. «ولا غرابة في أن يُقدّس

---

(1) المصدر نفسه: ص 237 – 256 - 302

(2) زهية جويرو: الإسلام الشعبي - مرجع سابق- ص 91.

(3) صلاح الدين العامري - صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الإثني عشري - زيارة المراقد أنموذجًا - مؤمنون بلا حدود - بيروت - طبعة أولى 2016 - ص 314.

الشيعة نهر الفرات، ما دامت الأحاديث متواترة في هذا المعنى، وما دام تقديس الأنهار ثقافة كونية، وموروثًا عربيًّا. وقد تميّز المصريون بتقديسهم نهر النيل، وحاكوا حوله الأخبار، وقدّموا له النذور والقرابين. وعلى الرغم من رفض الإسلام هذا الموروث القديم، فإنّ الذاكرة الجمعية المتعطشة إلى المياه، تحت ضغط حاجات بيولوجية ومعاشية، حافظت على هذه القداسة، بعد أن أسلمتها. واعتمد الإخباريون الشيعة على المتخيّل الديني، وعلى صناعة القصص العجيبة لجعل زيارة مرقد الإمام الحسين واجبة شرعًا على كل مسلم وكل شيعي. ودعمت شرعيتها بالحديث عن زيارة اللّه والملائكة والأنبياء لضريحه[1].

وحيث يزحزح المثقف المسلم المعاصر دلالات بعض المفاهيم والشعائر والعقائد الإسلامية، لتواكب منطق الحداثة، فإنه يحاول، بتأثير أسلمة السوق ومعاييره المستجدّة، مقاربة مفهوم البركة، بعيدًا عن المعاني التقليدية الموروثة التي تنظر إلى البركة كعلامة من علامات الحظ السعيد، ونعمة يسبغها اللّه على عباده المؤمنين. ويرى فيها عوض ذلك ثمرة من ثمار الاستمرار في التفكير الرصين، والمردود العملي للنشاط والمثابرة. وتصبح البركة في نهاية المطاف «قيمة روحية تتحوّل إلى رأسمال غير رسمي، وطاقة إنتاجية، وإذا ما اجتمعت مع حد أدنى من الإمكانات المادية، فيمكنها إذْ ذاك أنْ تتحوّل إلى نجاح اقتصادي»[2].

وإذا كان الشرع الإسلامي نهى المسلم عن التفاؤل أو التطيّر من بعض الأيام، إذا ما أراد السفر، أو قضاء الحوائج، أو مباشرة العمل، بناء على الاعتقاد بأن النافع أو الضار هو من عند اللّه. إلا أنّ العديد من المؤمنين يتمنّعون في

(1) المصدر نفسه: ص 398- 544- 545.

(2) باتريك هايني: إسلام السوق: ص 125- 126.

الواقع عن فعل شيء، أو يقبلون عليه تطيّرًا، أو تفاؤلاً بوقت محدّد مناسب أو غير مناسب، بتأثير المعتقدات الفلكية القديمة، والأعراف الاجتماعية، والمفاهيم السحرية، والخرافات الشعبية. ويتصور كليفورد غيرتز أن البركة تتجلى في العالم كهبة إلهية، وقوة يمتلكها أناس معيّنون دون غيرهم، كما يمتلك سائر البشر القوة والشجاعة والجمال[1].

واللافت في حياة المسلمين اليوم، تقاطع دورتين زمنيتين: إحداهما الروزنامة الغريغورية الغربية المعروفة بالتقويم الميلادي، وهي التي تضبط نشاطات المسلمين وأعمالهم اليومية وتجاراتهم وزراعتهم. والروزنامة الإسلامية الهجرية التي تضبط المواعيد الدينية لممارسة العبادات اليومية مثل الصلاة، والسنوية مثل الصوم والحجّ.

بيد أنّ المتديّن يستخدم علاوة على هذين التقويمين، روزنامة ميتولوجية سحرية تحدّد أيام السعد والنحس، وتعرفها معظم الأديان التوحيدية، لا سيما الديانة اليهودية، حيث يذكر الدكتور طواهري ميلود أن الجالية اليهودية في المغرب، تلتزم كل عام بتوقيت تسميه (الدقوفات) التي تحدّد الساعات التي تنعدم فيها الحراسة الروحانية على الماء، فيمتنع الناس في هذا الوقت بالتحديد عن شربه[2].

وتتميّز مفكرة الأعياد والمناسبات عند الشيعة، وعلى رأسها استشهاد أئمتهم، باستحواذها على فكر الطائفة، ومخيالها الجماعي الذي يغتذي بمخزون من التصورات التي تحوّل الحدث، إلى لحظة تدشينية ميتاتاريخية لنشوء الطائفة. وهي تدور على مدار السنة، حيث لا يخلو أسبوع من ذكرى ولادة، أو وفاة أحد الأئمة، وتهيمن على الفضاء اليومي من حياة الشيعة،

(1) عبد الغني منديب: المرجع نفسه- ص 59- 60

(2) طواهري ميلود: المقدّس الشعبي: نفسه ص 50- 51.

بما تتطلّبه من قيام بطقوسيات وواجبات دينية مرتبطة بهذه الذكرى أو تلك، وتصل إلى حدود الفرائض العبادية. وعلى إيقاع ولادة الأئمة ووفاتهم تتغلغل سيرتهم، وتترسّخ في النفوس والأفئدة. وبعض هذه المناسبات تتعلق مواقيتها بوقائع تاريخية، ولكنّ مناسبات أخرى تعود إلى نظرة ميتولوجية، مثل ليلة الرغائب في السابع من رجب من كل عام. وهي نظرة مستوحاة من رؤية فلكية، ربما تعود إلى الحضارات الزراعية القديمة التي تربط الأيام بطوالع النجوم والأبراج. وهذه الليلة يُعزى إليها فضل عظيم، واستجابة لكل ما يتمناه المرء من رزق أو شفاء أو نجاح. كما إنهم يحتفلون في الخامس عشر من شعبان بولادة الحجة بن الحسن العسكري (بقية اللّه) عام 255 للهجرة. وبهذه الولادة يرتبط التاريخ الشيعي العام بالتاريخ الخلاصي الذي ينحو إلى رؤية نشورية، تبحث عن العلامات والأمارات والآيات الدالة على ظهور المخلّص من آل البيت. وتحدّد هذه الروزنامة نزول الحجر الأسود من السماء في 29 ذو القعدة، وهي نظرة ناجمة عن ذهنية دينية ميتولوجية ترى إلى المعابد مركز الكون وسُرّة الأرض، وتعتقد أن الأحجار المقدَّسة هي في الأصل نيازك مطفأة، هبطت من السماء كأمارة من أمارات الروح الإلهية.

ويمثل عيد الغدير في 18 ذو الحجة عام 10 للهجرة أعظم الأعياد عند الشيعة، وهو يوم الميثاق الإلهي الذي كُرّس فيه الإمام علي مولى على المسلمين. والاحتفال بهذا العيد ذروة الأعياد وأكثرها قداسة. وفي هذا اليوم تُغفر الذنوب، ويتوجّب على الشيعي أن يصوم ويغتسل ويتأنق ويتزيّن ويتطيّب، ويُظهر الحبور والغبطة، ويُطعم الناس ويتهادى معهم.

وتحدّد الروزنامة الشيعية يوم 24 ذو الحجة يوم المباهلة، وتصدّق الإمام علي بخاتمه، على ما في الخاتم من أبعاد قدسية.

كذلك استوحى الإسلام التمثّلات السائدة في عصره حول السحر،

وأدرجها في تفاسير القرآن، وتبنّاها شراح مثل الرازي والقرطبي. وشكلت عناصر أساسية في صياغة المدوّنات الفقهية التي استلهمت ثقافة المنطقة الحضارية، من مصر إلى بلاد كنعان. وهذه المدوّنات جعلت من تفسير القرآن حقل استثمار دائم للأسطورة والرغبة والاستيهام والمتخيّل، وجعلته شكلاً قادرًا على شرعنة النظام الديني الرمزي. وزوّد القرآن الوصفات السحرية بمادتها الأساسية، وإذا كانت الكلمة القرآنية محايدة، فإنّها عندما تُسخّر لخدمة السحر تغدو ذات قدرة فاعلة في عناصر الطقس.

والإسلام كان حريصًا منذ بدايته، على لفظ كل ما له علاقة بالسحر، أكثر من اليهودية والمسيحية. وهو دين قضيته الأولى التوحيد، وقد ظهر بين العرب الموغلين في الإيمان بالجن والكواكب والنجوم والقوى الخارقة المتحكّمة بالكون. وبما أن الإسلام قدّم نفسه كرسالة توحيد، في بيئة أساسها الشرك، فإنه لم يستطع اجتثاث السحر، لكنه أعاد تشكيله مرة أخرى ليكون في خدمة التوحيد.

ويبدو أنّ السحر والدين في ما وراء تناقضهما الظاهري متكاملان في العمق، ويشكّل الإيمان بقدرة الكلمة مثالاً على ذلك. ولم يمتلك الإسلام، باعتباره ديانة توحيدية، القدرة على حذف غرائز عميقة جدًّا في الإنسانية، مثل الغرائز المتجلّية في السحر والميتولوجيا البدائية، فكان ينزع إلى توجيه هذه الغرائز في اتجاهات خلقية وعقلانية. وهي موجودة في كافة الأديان العالمية وتتسامح معها. ويسميها سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي في كتابهما (علم الاجتماع الديني) المظاهر البريّة، أي أشكال التديّن الشعبي الذي تشدّه أواصر مميزة بالمقدَّس، منها ما يتصل بطقوس الأولياء، ممن تُزار أضرحتهم ومقاماتهم وزواياهم بغرض التبرّك. وهذه الطقوس ينبذها عادة التديّن الرسمي المتمحور والمنضبط، وفق التعاليم القرآنية. لكنه يغضّ الطرف عنها، ما لم يتحوّل التبرّك

بالولي، إلى القبول بقوة أخرى مقدسة إلى جانب اللّه، في دين يتميّز بالتوحيد الخالص. وعمومًا يقارب الإسلام الرسمي هذا الضرب من التديّن العفوي بمثابة مزيج من السحر والقداسة. كما هي حال الكنيسة المسيحية الرسمية في أفريقيا التي امتزجت فيها المواريث الدينية الوثنية المحلية بالعنصر المسيحي. في حين أنّ الأحكام الإسلامية ثابتة ومقدسة، وهي ما يورّثه السلف للخلف لضبط الحياة الخاصة والعامة في المجتمع[1].

(1) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي - علم الاجتماع الديني - ترجمة عناية عز الدين - منشورات كلمة - أبو ظبي - طبعة أولى 2011 - ص167-168.

الفصل الرابع

النقش على الجسد

... تلوحُ كباقي الوشم في ظاهر اليد

الشاعر طرفة بن العبد

جاءت كلمة Tattoo المرادفة لكلمة وشم العربية منحوتة من الكلمة البولينيزية tatu أو tatau التي تعني علم أو ضرب. وقد بيّن مؤرخون عديدون الصلة بين الوشم والعقوبات الجنائية. ودلّت عند الإغريق والرومان على حقوق الملكية. كما أن المسيحيين الأوائل في الأقاليم الرومانية نقشوا على أجسادهم الصلبان تعبيرًا عن عبودية المخلصين للمسيح. كذلك انعقدت صلة بين الحج المسيحي إلى أورشليم والوشم، حيث كان أوائل الحجاج إلى فلسطين في العصر الحديث، يوشمون برموز مسيحية متاحة، وعادوا بهذه الأوشام على أجسادهم دليلاً على قيامهم بأسفارهم المقدَّسة[1].

ويُقرأ الوشم عبر العديد من العلاقات التي ينخرط فيها الجسد، بشكل مباشر في المجال السياسي. إذْ تهيمن عليه علاقات القوة التي تستثمره، تدرّبه أو تعذّبه، وتُجبره على تنفيذ المهام، وأداء المراسم، وبثّ الإشارات.

---

(1) هيلين توماس وجميلة أحمد: الأجساد الثقافية - ترجمة أسامة الغزولي- المركز القومي للترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى 2010 - ص 58 - 59.

وتضع عليه علاماتها. وبعبارة أخرى، الجسد هو سطح لنقش الأحداث، وهو مطبوع كليًّا بالتاريخ. وبهذا يكون الوشم أداة ضبط وسيطرة وتعميد[1]. كما تُنقش عليه العواطف والعلائق والمودّة. ويعبّر سطحه المنقوش عن الانتماء الديني والسياسي والعرقي. وهو لوحة لكتابة أسماء العشاق، والرموز الدينية والمذهبية. كما يتعلق بعالم العصابات والسجون، وترتبط صور الرجال ذوي الوشم بالعنف والشغب والبلطجة والغوغائية والذكورة الجامحة. أما الوشم على أجساد الشابات فيعزوه البعض إلى الجنوح الجنسي والمجون. ويترك الوشم بشكل خاص علاماته على أجساد البحّارة في العالم. وتتخذه العصابات شعارًا لتوثيق الصلة بين أفرادها. كما يجعل الوشم من الجسد فضاء تشكيليًّا غايته الزينة، إلا أنه في الواقع يحمل دلالات عديدة تحوّل الجسد إلى نص، أو ذاكرة مرئية، تُقرأ عليه العادات والاعتقادات، والانتماءات الجغرافية والاجتماعية[2].

فتقنية وشم الصور والرموز على الأبدان تذكرة بالجسم الاجتماعي الأكبر والأشمل، وبالجماعة التي ينتمي إليها الموشومون، وتذكرة بواقع الانصهار في بوتقة، أو في رحم جماعية.

وللوشم حيّزات ثلاثة تكشف عنه:

1 - حيّز منظور يظهر في الوجه والذراعين.

2 - حيّز نصف منظور، مثل الأوشام على الظهر أو الصدر.

3 - حيّز خاص في الأمكنة الحميمة من الجسم.

وكان الوشم في الأصل، حسب الأبحاث الإناسية مفروض كعمل

---

(1) المصدر نفسه: ص 61

(2) صوفية السحيري بن حتيرة: الجسد والمجتمع: ص 227.

جماعي في القبائل البدائية، وأمارة على الانتماء إليها. وكان نقش الوشم على الجسد مرحلة من مراحل طقوس الانتقال، من حال الطفولة إلى حال البلوغ. أما عند النساء فدلّ على الخصوبة، أو تهيّج الغريزة الجنسية، والإعلان عن نضجها الأنثوي[1].

وإذا كان التوشيم يدل على ذكورة الرجال وشجاعتهم، فإنه عند النساء يدل على الجمال. وقد عزا الإناسيون إلى عملية الوشم أربعة أعمال أساسية، هي:

1 - الوظيفة الاجتماعية داخل الجماعة.

2 - الحماية من قوى الطبيعة والحيوانات المفترسة.

3 - الحماية من القوى السحرية.

4 - الوظيفة العلاجية أو الجنسية[2].

لكنّ الأديان التوحيدية حاربت الوشم بوصفه تبديلاً في خلق اللّه، كما جاء في مجمع كالكوتا في القرن الثامن الميلادي، تحت إشراف البابا آدريان. وكان الموشوم يُعاقب على فعلته بوصفه عملاً شائنًا، يشوّه تمامية الجسد الذي خُلق في أحسن تقويم. وإذا كان من رجال الإكليروس فإنه يُطرد من سلك الكهنوت. وقد عمل المبشرون المسيحيون على وضع حد لممارسة هذه العادة التي كانت سائدة عند الوثنيين[3].

بيد أنّ الغرب أعاد العمل بالوشم لمعاقبة المساجين، واستخدمه النازيون أثناء الحرب العالمية الثانية لتمييز اليهود عن سواهم من الأعراق البشرية.

---

(1) ميشيل مافيزولي: دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: ص 177.

(2) Christophe Broze: Pour une herméneutique des pratiques contemporaines de tatouage: p24.

(3) ibid: p 25.

والوشم ظاهرة جمالية منذ عصر ما قبل الإسلام، حيث استهل الشاعر طرفة بن العبد معلقته الشهيرة بالقول:

لخـولـةَ أطـلالٌ ببرقَــةَ ثهمَــدِ   تلوحُ كباقي الوشْمِ في ظاهِرِ اليدِ

ويُرجع عبد الكبير الخطيبي في كتابه «الاســم العربي الجريح» تحريم الوشم من قِبل الإسلام والأديان التوحيدية إلى الخشية من التطريس Palimsestc (أي اللوح الأسود الذي نمحو عنه نصًّا لنضع بدلاً منه نصًّا مماثلاً ومغايرًا في الوقت نفسه) إذْ التطريس (وهنا الوشم) يحاول طمس الكتابة الإلهية المسطّرة على الجسم. «وتبديل كتابة مقدسة بكتابة بالنقط يكاد يعصف بالتراتب الإلهي للأدلّة. وهو تراتب أمرت به الكتابة التي ترجع إلى قضاء إلهي، وإلى حديث متعال. إنّ على القراءة غير الدينية للجسم أن تخضع إذن، أثناء تداول الأنظمة والأحاديث، إلى القانون الحمدلي، الذي له وحده القدرة على حجب الحرف المخطوف والجسم المختلّ»[1]. لهذا السبب تجب العودة إلى الكتابات القديمة المقدَّسة التي لم تتوقف لحظة عن الحلول فينا. وقد رُمي بالوشم في مجال المحرّمات، وعُدّ علامة على الأوباش والبرابرة والمرضى العقليين والسجناء والمجرمين.

ويُخبر الفلاحون المصريون أن طائفة من الغجر الجائلين في القرى، يدقّون الوشم على أجسام أطفالهم لغرض الزينة، أو لمنع الحسد. وكان هؤلاء الغجر يردّدون أثناء عملية التوشيم كلمات يتعذر على السكان فهمها.

ويذكر الباحث العراقي محمد عجاج الجميلي في دراسته عن الوشم في الريف العراقي، أن الوشم يزدهر في موسم معين، هو موسم الربيع، حتى لا تتقيّح الجروح، من ناحية، ولأن في الربيع يكثر إنتاج الألبان والأجبان التي

(1) عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح: ص 62.

تُقدّم كأجر للواشمين من ناحية أخرى. وتتم عملية الوشم في مواضع مكشوفة، مثل الوجه، والوجنتين، واليدين، والشفة العليا، وأسفل الذقن أو الذراعين. أو مخفية مثل الصدر والبطن والساقين أو سلاميات الأصابع. وتُرسم على الجسد أشكال وصور تستوحي الطبيعة القروية، أو الصحراوية، أو الحيوانات البرية والخرافية المتخيّلة[1].

وينتشر الوشم بشكل واسع بين نساء القبائل العراقية بشكل خاص، ويندر لدى القبائل الواقعة تحت تأثير الوهابيين. والقبيلة الوحيدة التي لا تشِم نساءها في الجزيرة العربية هي عجمان، إذ تعتبر الوشم عادة مخزية وغير شريفة. وكل قبيلة في العراق لها علامات وشم خاصة تتميّز بها نساؤها، وتُعرف بها. ولا يوشم الرجل لأنه في نظره معيب. ويُرجع هارولد ديكسون في كتابه «عرب الصحراء» ازدهار الوشم في قبيلة عرب المعدان إلى أن هؤلاء هم أحفاد السومريين القدامى، وقد ورثوا عنهم علامات الوشم المدهشة»[2].

وقد تقترن أشكال الوشم في العديد من بلاد المشرق العربي بالأشكال ذاتها التي تُرسم على الأحراز لأغراض الوقاية من الحسد[3].

واتّخذ المصريون القرويون، وأهل البادية الوشم وسيلة لعلاج بعض الأمراض المفصلية، والأوجاع والأورام والعديد من الأمراض الجلدية، وربما كان المرجع في هذه العقيدة الشعبية، أنّ الوشم يماثل استخدام الكي بالأسياخ الحديدية على مواضع الداء كوسيلة علاجية، أو الفصاد بالشفرات. وتلك

---

(1) محمد عجاج الجميلي: الوشم في الريف العراقي- مجلة التراث الشعبي - عدد 5 - سنة 1975- ص 114- 115.

(2) هارولد ديكسون: عرب الصحراء - دار الفكر للطباعة والنشر - دمشق ص 148.

(3) حسيني علي محمد: رموز الوشم الشعبي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 2013 - ص 125.

العادة منتشرة منذ عهود قديمة في الريف المصري، كما هي عند أهل البادية[1].

وإذا استُخدم الوشم كزينة، فإنه يُستخدم كوسيلة وقائية علاجية ذات مفعول سحري. وتذكر الكاتبة المغربية صوفية بن حتيرة أنّ المرأة المغربية تقوم بوشم يُسمى (العياشة) وهو مجرد نقطة بين الحاجبين، أو مجموعة نقط عمودية. وحسب الاعتقاد الشعبي أنه يحفظ الحياة، ومن هنا اسمه العيّاشة. والجانب السحري في مسألة الوشم لا يكمن فحسب في الوشوم، في حد ذاتها، بل في إراقة الدم، لأنّ طرد الشؤم والقوى الشريرة يمر أساسًا عبر إراقة الدم الذي يُعتبر منذ القديم حاملاً لقوى غيبية، ووسيلة للتقرّب من المقدَّس. ووُجدت وشوم عانية «tatouages pubiens» تتمثّل في شكل خطوط، ترسمها الأم على عانة البنت التي تبلغ سن الرشد. ومن شأنها حماية بكارتها، وحفظها من أي اختراق. وهي طريقة أخرى من الطرق التي تمارس فيها الأم عملية التصفيح ferrure. أما بالنسبة للذكور فإنّ غاية الأم من وشم العانة حماية ابنها من العين الشريرة، ومن كل ما يمس فحولته وذكورته. كما أن الوشم يحمي من العين الخبيثة، ومن لدغة العقرب، والحماية من العقم[2].

لكنّ الوشم تحوّل دوره اليوم من دلالة الانتماء إلى الجماعة، إلى انفصال الموشوم عن بنيته أو مجتمعه، وتمرّده على قوانينها وأعرافها. وهو يُعدّ خرقًا للمعايير الاجتماعية والثقافية المهيمنة، ورمزًا للحرية الفردية، وجزءًا من بناء الهوية. وقد ساعد على انتشار عمليات الوشم تطوّر الآلات الرقمية التي تُنجز أعمالها بسرعة، وبدون أوجاع.

وغدت العلامة المنقوشة على الجسد توقيعًا شخصيًّا، وطريقة للتفرّد، ولتطريز دافع شخصي على القماشة الجماعية. ولم تعد العلامة تشكّل جزءًا

---

(1) المصدر نفسه: ص 104.

(2) صوفية السحيري: المرجع نفسه - ص 226.

من الذات، وحسب، بل الجزء الأجمل والأجدر بالاهتمام، حيث يُحدث الوشم بلورة ذاتية، ومكانًا للحرية. والوشم يجعل من الجسد في المجتمع الغربي المعاصر أداة مبادرة فردية، وأداة انفصال عن المجتمع التقليدي[1].

ويُعدّ وضع الوشم، أو ثقب حلية في الأذنين، أو اللسان، أو الأنف، أو السُرّة، أو الإحليل، أو البظر، أو العانة، ضربًا من ضروب الاستكشاف الداخلي، وطريقة من طرق التحكّم، في تشكيل الذات. إنها أعمال تلج البشرة، وتغيّرها، وتُدخل فيها مواد غريبة (المعدن...) وتكون سببًا في الألم وإسالة الدم. لكنّها تبيّن قيمة اعتماد امتلاك الذات، وإرادة حيازة صيغة جديدة. والألم في هذه العملية ضروري، كما هو الأمر في الولادة عند النساء، حيث ينتاب المرأة، أثناء عملية الوضع، ألم ممزوج بلذة انبثاق كائن حي جديد من الجسد. إنّ الألم المتأصل في نقش رسم على الجسد، يكون عادة مرتبطًا بالإحساس بالوجود، واستعادة حيازته، من خلال إعادة تشكيله وترميزه، وقد شهدت سنوات الستينات من القرن الماضي انتفاضات لأجساد لا يردعها أي محرّم[2].

ولم يعد القصد يتمثّل في تكريس الجميل والفاتن، وإنما في الاستفزاز والقسوة، والفحش، والخطر، والبتر، والجرح، والتحوّل في الهيئة، وانبثاق المكبوت، وخلخلة أمان الجسد وطمأنينته، حيث شهدت هذه الفترة تعنيفًا سادومازوشيًّا، من خلال طقوس ماجنة: مثل الاستمناء وإخـراج أحشاء الحيوانات، واستعمال البراز والبول، وتناول مواد عفنة، واختبارات جسدية قاسية كحزّ الرؤوس بموس الحلاقة، وقطع الثياب، والنوم على المسامير، وأكل اللحم العفن[3].

---

(1) دافيد لوبرتون: معجم الجسد – ص: 519 - 523

(2) دافيد لوبرتون، تجربة الألم – ترجمة فريد الزاهي- دار توبقال للنشر- الدار البيضاء – الطبعة الأولى – ص 151.

(3) نفسه: ص 156.

تجميل الوجه

يُعتبر الوجه الإنساني، من بين كل مواضع، أو أعضاء جسم الإنسان الأكثر تعبيرية، والأوفر حظًّا في العناية به، حيث يتبلور عبره الإحساس بالهوية، والتعرّف على الشخص الآخر. وتترسّخ فيه مزايا الإغراء، وتمييز الجنس. لذلك فإن أي تشوّه في الوجه يكدّر حياة الإنسان، ويَحرمُه أحيانًا من هويته، بينما إصابة أي عضو آخر، مهما كان خطيرًا، لا يؤثر على زعزعة هوية المصاب.

ويعمل التجميل كضرب من الكتابة الغشائية الجسدية. وكانت أولى مستحضرات التجميل يستخدمها الكهنة في الشعائر الجنائزية، قبل أن تغدو دنيوية، وتتدرّج الأذواق حسب الحضارات والثقافات. وفي العصر الوسيط كانت العاهرة في فرنسا، هي وحدها التي تتعاطى مساحيق التجميل «وتبقى الوجوه الأخرى مغلقة، مستسلمة لتعاليم الدين»[1] وفي العصر الحديث عُرف الماكياج الهوليوودي المغري من خلال مساحيق تجميل كثيفة، وفم قرمزي اللون. ولعبت الحداثة به بحرية. فرسم الهيبيون وجوهًا كاشفة للنفس، ولم يعُد الماكياج المنحرف يتوق إلى الجمال بل إلى القباحة.

ويتلاعب الماكياج في شطر صورة الوجه إلى قسمين بالتناوب: الوجه المزيّن والمموّه، حيث يتحوّل إلى صورة مؤمثلة، وإلى قناع تجميلي يُظهره على غير حقيقته، ويمنحه مظهرًا مخادعًا معروضًا على الناس. بينما يُعبّر الشطر الثاني من الوجه الخالي من الأصباغ عن الوجه الحميم، والانفرادي المتحرّر من رهانات المظهر. واشتغال الجسد الأنثوي على صورته لدى المرأة، يوحي بعلاقة أنطولوجية بجسدها، بوصفه رأسمالها الرمزي، حسب مصطلح بيار بورديو، وموطن هويتها الذاتية. «إن التجْميل بهذا المعنى مولّد

(1) لورانس بفيفر: معجم الجسد – ص 1499 - 1500

للمحبة والإعجاب، غير أنه من ناحية أخرى، علاقة جمالية بالجسد لها مساربها الليبيدية»[1].

وكانت المعتقدات الشعبية تنظر إلى تخضيب الشفاه، على أنه يمنع الشيطان من اختراق الفم، بينما يحمي الكحل من العين الشريرة.

ومع إنّ القرآن شرّع التزيّن والتجمّل للرجال والنساء جميعًا، مصداقًا للآية القرآنية ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ الأعراف 31 - 32. إلا أنّ الفقه الإسلامي اعتبر التجميل تزييفًا وتدليسًا وإيهامًا، وخروجًا عن فطرة اللّه الذي خلق الإنسان، في أحسن تقويم. وكان الحريّ به ألاّ يفكّر بتجميل وجهه، إنما بتجميل روحه. ولم يُطلق الفقهاء المسلمون العنان لكل أشكال الزينة، وردّوا المباح من الزينة، أو المحرّم، إلى نوعين: مؤقت ودائم. أما الدائم مثل الوشم (التاتو) فيحرّم بالمطلق. أما المؤقت الذي يغطي البشرة فيتعيّن الانتباه إليه في الوضوء، فإنْ لم يتمكن المرء من إزالته، مُنع وضعه أصلاً.

وصبّت المدوّنة الفقهية جلّ تحريماتها على المرأة، فمنعتها من قصّ شعرها إلى ما دون الأذنين، كيلا تتشبّه بالرجال، حفاظًا على خطوط الفصل بين الجنسين. وحرّمت الوشر، أي حزّ الأسنان وترقيق أطرافها. والقشر، أي طلاء الوجه بطلاء معين ليصفو لونه. والنمص، أي نتف الشعر في الوجه، إلا إذا نبت في وجه المرأة شعر كثيف، كاللحية أو الشارب، فيُندب (يُسمح) بإزالتهما. وتفليج الأسنان، أي تفريق ما بين مقدمة الأسنان من الثنايا

(1) فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام – ص: 96.

والرباعيات بالمبرد، أو نحوه. ووصل الشعر (الباروكة). وبالطبع حرّمت الوشم (راجع الفصل المخصّص له في الكتاب) أما دلائل التحريم المفصّلة فنجدها في مجمل كتب الفقه والحديث.

الجسد المختون

يرجّح المفكّر المعروف ماكس فيبر Max weber أن يكون الختان circoncision الذي يمارسه اليهود مقتبسًا من شرائع الديانة المصرية القديمة، وكان المصريون يفرضونه على الشرائح العليا من المجتمع، وعلى الكهنة المبتدئين. كما هو على صلة مباشرة بالشباب المنخرطين بالحرب، كضرب من ضروب التقشف أو الزهد الجنسي. في حين كانت ممارسة الختان وسيلة لتحاشي التأثيرات الشيطانية أثناء العملية الجنسية[1].

وعدّ فان جينيب van gennep الختان من اختبارات طقوس الفحولة، ومن علاماته المرئية التي تؤهل المختون للانضمام إلى الجماعة. ويربط سامي ذيب بوساحلية في كتابه الشامل عن تاريخ الختان في الأديان السماوية، بين كلمة ختن وختم، بانقلاب الميم نونًا، كما هو معروف في اللغات السامية. ومعناها وضع علامة للتعرّف على العبد الآبق (الهارب) من سيده، فيُردّ إلى مالكه بتلك العلامة وغيرها من علامات العبودية، مثل قطع طرف الأذن، وكيّ الجبين.

ويرى رجال الدين اليهود في الختان أحد أهم أوامر التوراة، والسمة البارزة في التعريف بالدين. ولا يتورعون في مواجهة معارضي الختان باتهامهم بمعاداة السامية. وفي سفر التكوين: «قال اللّه لإبراهيم: عيبك في غرلتك. إقطعها فيُزال عيبك» التكوين 17:1.

---

(1) Le judaïsme antique: Max weber : p.125.

فالختان علامة انتماء إلى الشعب اليهودي، وعلامة عهد بين اللّه وهذا الشعب. وكل مولود يهودي ذكر، يجب أنْ يُختن في يومه الثامن، ويُسمح بتأخيره إلى يوم ثان، إذا كان الطفل مريضًا حتى يُشفى، ولو صادف يوم شفائه السبت المقدَّس.

وتفرض التوراة على اليهود أن يختتنوا عبيدهم، أو من أراد التحوّل إلى اليهودية، أو من هم تحت سيطرتهم أو نفوذهم. وتصاحب عملية الختان استعدادات شعائرية مثل حرق البخور، واستعمال الطلاسم، وقراءة مقاطع من الكتاب المقدَّس، وإقامة الصلوات، وتناول وجبة خاصة من الطعام (حبوب البازيلا). وبالختان يتخلّص الطفل من شرور الأرواح التي تفرّ من أمام منظر الدم المراق من إحليل المختون، لا سيما ليليث الكائنة الأسطورية، وبديلة حواء زوجة آدم التي من عادتها أن تقوم بخنق الأطفال الذكور، في الأيام الثمانية التي تسبق ختانهم. وبنو إسرائيل يحتقرون الغُلف (غير المختونين) ولا يتزاوجون معهم.

ولا يُعرف عن المسيحية، أو آباء الكنيسة الأوائل، أو اللاهوتيين إيمانهم بالختان. وإنْ كان البعض يزكّي رواية ختان السيد المسيح، والأنبياء من قبله، فإنّ آخرين يعودون إلى بولس الرسول الذي استبدل ختان الجسد أو اللحم بختان القلب. وماثل القديس توما الأكويني بين الختان المعروف والمعمودية التي يمارسها كل مسيحي. فكما أن الختان ينزع جزءًا من الجسم، كذلك المعمودية تنزع عن الإنسان غرائزه وميوله الجسدية... وإذا كان اليهودي يتعهّد بالاختتان المحافظة على الناموس، فإن المسيحي يتعهّد أيضًا بالمحافظة على الناموس (الجديد)[1].

---

(1) سامي الذيب: ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين - دار رياض الريس - بيروت لبنان - طبعة أولى: راجع التفاصيل المستفيضة في كتابه، لا سيما ما خص الختان في الديانة.

وقد كتب الأنبا غريغوريوس، وهو يتولى أعلى سلطة دينية قبطية في مصر بعد البابا شنودة كتيبًا عن الختان، استنتج فيه أنّ المختونين بالروح والقلب هم المختونون في الحقيقة. أما المختونون في الجسد فلا يُعدّ ما يفعلونه بأمر ذي قيمة، ويضيف أنّ الختان في الجسد غدا في المسيحية نظافة لا طهارة، وعملاً مندوبًا إليه، لما له من فوائد صحية جمّة. مثله في ذلك مثل تقليم أظافر اليدين والرجلين حتى لا تتراكم فيها الأوساخ، وتاليًا الميكروبات الضارة. وعلى هذا النحو، فإنّ الختان حسن ومفيد، ولكنه لم يعُد شريعة في الدين المسيحي، بحيث يُعاقب الإنسان على تركه[1].

وهو في الإسلام ضروري لإتمام طهارة المرء. وذهب ابن قيّم الجوزية إلى أنّ الشيطان يختبئ في غرلة prepuce (القلفة أي الجلدة التي تُقطع في عملية الختان) الإنسان، وفي كل ما طال وجاوز الحد، من جلدة القلفة، إلى شعر العانة، وشعر الإبط، وشعر الشارب، وما طال من الظفر[2].

ويُمارس الختان على الذكور المسلمين، كما هي الحال في الديانة اليهودية. والبعض من المناطق الإسلامية يمارس (الخفض) على الإناث بإزالة البظر والشفرين الصغيرين. وهي عادة معروفة في مصر والسودان، على وجه خاص، رغم أنه لم يرد ذكر لموضع الختان في القرآن بأي شكل من الأشكال. وإنّما ذُكرت كلمة غلف، بمعنى غلف القلب، أي القاسي والتابع لهواه. لكنّ المفسرين استدلّوا بوجوب الختان لقول القرآن: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ النحل: 123، أي اتباع ما فعل إبراهيم، والختان بعض من فعله. وذهب آخرون إلى أن الختان هو واحد من الأمور التي ابتُلي بها ابراهيم، وأتى ذكرها بعنوان الكلمات ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ

(1) المصدر نفسه: ص 211 - 222.

(2) ذكرها أسعد العياري في كتابه: الدم في النصوص المقدّسة - ص 55.

بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ البقرة: 124، وقالوا نقلاً عن ابن عباس إنّ تلك الكلمات هي خصال الفطرة، مثل: الختان، وقص الشارب، ونتف الإبط. وفسّر القرطبي صبغة اللّه في الآية 138 من سورة البقرة: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ على أن المقصود هو الختان الذي حلّ في الإسلام محل المعمودية التي يُصبغ بها المسيحيون بغاية الطهارة. وسُمي الختان صبغة على سبيل المجاز أو الاستعارة[1].

وجاء في «دلائل النبوة» تعزيزًا لعملية الختان عند المسلمين أنّ النبي ولد مقطوع السّرة في بطن أمه، ومختونًا. لكنّ روايات أخرى أكثر واقعية تقول نقلاً عن ابن قيّم الجوزية: إنّ النبي محمدًا قد ختنه جده عبد المطلب بن هاشم، يوم سابعه، وصنع له مأدبة، وسماه محمدًا.

ويجعل المسلمون من الختان إحدى السنن أو خصال الفطرة، ويذكرون أحاديث آمرة بختان الذكور. أما ختان النساء (الخفض) فهي غير واجبة، بل هو أمر مندوب. ويطعن محمد سليم العوّا في مشروعية ختان الأنثى فهي في رأيه «لا تعدو أنْ تكون عادة من العادات، ترك الإسلام للزمن ولتقدم العلم الطبي أمر تهذيبها أو إبطالها». بل إن الإمام الشوكاني يشكك حتى في الأحاديث الدالة على وجوب الختان. وثمة من لا يعتدّ بالسّنّة، ولا يحتكم إلا لنص القرآن الذي لم يأتِ على ذكر هذه العادة. ويذهب البعض إلى أنّ ختان الذكور عادة يهودية، قام بدسّها اليهود الذين أسلموا، والتي تُعبّر عن الذهنية اليهودية التي تعتقد بأن اللّه لا يميّز اليهود من غيرهم إلا بعلامة خارجية هي الختان[2].

---

(1) سامي الذيب: نفسه: ص 264.

(2) نفسه: ص 278 - 293.

وكان للتطور الطبي في العصر الحديث أثره على النظر إلى الأسباب الطبية والنفسية والاجتماعية الموجبة لهذه العملية، وأدى إلى جدال بين مؤيدي الختان ومعارضيه، لا سيما علاقته باللذة الجنسية، وبلغ الأمر في النتائج المترتّبة على عدم الختان عند بعض من يحبّذه من الفقهاء، أنْ قدح في صلاة الأغلف وإمامته وحجّه وشهادته وذبيحته وصحة زواجه. وفي دفن غير المختون في مقابر المسلمين، ومصير الغلفة في الحياة، وبعد الموت. ويُروى في هذا المجال حديث عن السيدة عائشة أن رسول اللّه كان يأمر بدفن سبعة أشياء من الإنسان: الشعر والظفر والدم والحيضة والسن والقلفة والمشيمة.

ورغم أن الغرلة تُعتبر نجسة، إلا أن المسلمين يعتقدون أن اللّه يعيدها للإنسان في الحياة الآخرة. وفي مسند ابن حنبل «إنكم ملاقو اللّه حفاة عراة مشاة غرلاً»[1].

ويحاول أطباء مسلمون تبرير هذه العملية الغارقة في جذورها الميتولوجية، بتحويلها إلى مجرد عناية بالصحة البدنية وفوائدها الجمّة. ويزعمون أنّ الأوروبيين المسيحيين أذعنوا اليوم إلى ضرورة الختان، لما يحمل من جدوى أقرّها الطب الحديث. ويعدّدها الدكتور صادق عبد الرضا علي، كما يلي:

- يمنع الختان تجمّع أو رسوب المواد البولية بين الحشفة والجلد، وبذلك تقل نسبة الأمراض.
- يمنع التهاب الجلد الموجود على الحشفة الذي قد يؤدي إلى حرقة شديدة في البول.

(1) المصدر نفسه: ص 393

- يمنع تضييق فتحة الجلد الذي يغطي الحشفة، والذي يؤدي أحيانًا إلى انحباس البول، والتسبّب بآلام شديدة.
- يمنع نشوء الحساسية في المنطقة التناسلية.
- يحدّ من سرعة الإنـزال أثناء العملية الجنسية، ويحدّ تاليًا من المضاعفات والمشاكل الجنسية التي تنشأ عند الأشخاص غير المختونين[1].

(1) د. صادق عبد الرضا علي: القرآن والطب الحديث: دار المؤرخ العربي - لبنان - الطبعة الأولى 1991 - ص 235.

الفصل الخامس

النظرة القاتلة وغواية العطر

الشيء الوحيد الأسوأ من كونك أعمى،
هو وجود عينين لا ترى فيهما

هيلين كيلر

الشم هو حاسة الخيال

جان جاك روسو

يضع التلمود اليهودي حدًّا يفصل الجسد إلى قسمين: القسم المرح، ويتمثّل في الرغبة الشهوانية، ويقع في الأسفل تحت البطن. والقسم الأبولوني السماوي الصافي، ويقع في الأعلى. وقد أخذ النص الفقهي الإسلامي بهذه الجغرافية الجسدية، عندما استعمل مصطلح «العورة» أو «الجسد الأعمى le corps aveugle» لتحديد المنطقة التناسلية للرجل والمرأة، ومنع رؤيتها كمنطقة محرّم النظر إليها باعتبارها مناطق شهوة[1].

ويلعب مفهوم العورة وتفصيلاتها الدقيقة دورًا أساسيًّا في تقنين عملية النظر، والربط بين النظرة والشهوة الجنسية، أو الخشية من الفتنة.

---

(1) المستاري جيلالي: إشكالية الجسد والمقدَّس في الفكر الديني الإسلامي، الخطاب الفقهي عند ابن قيِّم نموذجًا - مرجع سابق - ص 6.

ويمكن القول إنّ المدوّنة الفقهية والعادات الإسلامية جعلت من طريقة النظر إلى الجنس الآخر، لا سيما المرأة، عملية تربوية معقّدة. وأصبحت النظرة موضوعًا لدراسات مسهبة ومحلاًّ لتوصيات دينية دقيقة... ويسهب التراث الإسلامي في الحديث عن جدل خفي في لقاء الجنسين، من خلال تبادل النظرات، وكيفية تحاشي أسئلة باتت إجاباتها تعني تدريبًا دقيقًا يرضخ له المسلم، منذ نعومة أظفاره، فعليك حتى تكون مسلمًا السيطرة التامة على نظرتك، وحماية «حريمك» من نظرات الآخرين[1].

ويُحاط النظر بشبكة من المحرّمات. وعن النبي قال: «كل عين زانية» ورواة إسناده مشهورون. وعليه فإنّ غضّ البصر، هو على رأس النواهي. وقد وضع أحد الفقهاء المعروف باسم ابن القطان الفاسي كتابًا فريدًا في بابه هو: «النظر في أحكام النظر بحاسة البصر» في العصر الموحدي في المغرب. وهو مكرّس بكامله للنظر. وعرّف عن حاسة البصر بأنها أحد أبواب القلب، وأعمر الطرق إليه، وعملُها أكثر أعمال الجوارح وقوعًا وتكرارًا، ما عدا التنفّس، وقد تقرّر الشرع بطلب النظر بها في مواطن كثيرة. إما على جهة الوجوب، وإما على جهة الندب[2].

وكل التصنيفات والتقسيمات والتفريعات في كتابه، إنما تضع المرء المسلم إزاء مسألة كيفية لجم شهواته، وتحاشي ارتكاب الفاحشة والزنى، لأن الشهوات لا يردعها إلا التزام الشريعة. وليس مثل النظر مثيرًا للشهوات وارتكاب المحارم.

وتبدو المرأة في بؤرة النظر، والقوة الفعّالة في المجال البصري. وحول

---

(1) عبد الوهاب بوحديبة: حول الإسلام والجنس - مصدر سابق - ص: 71.

(2) إبن قطان الفاسي: النظر في أحكام النظر بحاسة البصر: دار الصحابة للتراث - طنطا - مصر - طبعة أولى 1994 - ص 14.

جسدها يقوم مفهوم «العورة». وقد آلت هذه الكلمة إلى أن تغدو صفة عامة لكل فاحشة. وبما أن كامل جسد المرأة هو العورة التي لا يجوز النظر إليها. فإن هذا لا يعني إعفاء المسلم الذكر من إظهار عورته. ولكنْ يختلف مفهوم العورة عند الرجال إلى الحدود الدنيا من الجسم، وتتمركز في السوأتين، أو ما فوق السُرّة، ودون الركبة، وهو ما لا خلاف فيه بين الفقهاء المسلمين. وإذا كان لا يحرّم على أحد الزوجين إبداء شيء لصاحبه من نفسه، فإنّ بعضهم نهى عن التجرّد عند المباضعة[1].

أما المرأة فيلزم ستر جميع جسدها، واختُلف حول حكم إظهار الوجه والكفين، وإبداء الزينة الخفية مثل القلائد والأقراط والإسورة والخلخال. وأكثر ما يحذّر الفقيه منه، هو نظر النساء إلى الرجال، والرجال إلى النساء. لأن دوافع هؤلاء قضاء الوطر، ونيل الشهوة. بل كره بعضهم أن يديم الرجل النظر إلى ابنته أو أمه أو أخته[2].

والتحريم عند ابن قطان لا يطال رؤية العورة مباشرة، بل لا يجوز أن يُنظر إلى المنطبع منه في المرآة، أو في الماء، أو على جسم صقيل. واستتباعًا لا يجوز وصف المرأة للمرأة عند زوجها، كأنه ينظر إليها[3]. كما ربط ابن قطّان بين النظر إلى النساء والوضوء، حيث إذا توضأ المسلم، خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها، مع آخر قطرة ماء.

ورأى العالم النفساني فتحي بن سلامة، في كامل جسد المرأة الذي يحرّم الفقه النظر إليه مطلقًا، عينًا جنسية مشعّة لا بدّ من سدّ بؤرتها. لكنّ إغلاق هذه العين (المرأة) لا يُزيل سحرها الخطير، إنما يجرّ شبحها نحو الظلمة الدكناء.

---

(1) ابن قطان: نفسه - ص 40.

(2) ابن قطان: نفسه - ص 114.

(3) ابن قطان: نفسه - ص 137.

إنّ إشعاعاتها المظلمة تزداد خطرًا. وهذا الخطر الداهم يهدّد نور العلامات الإلهية، ولأن اللّه يوصف بأنه بصير، فإن احتجاب المرأة وحجابها يتعلقان بمسألة الحياء من اللّه[1].

الرؤية، كما يقول جان ستاروبنسكي هي فعل خطير، إذْ تحمل حركة العينين القدرة على خرق الأشياء والموجودات، رغم المسافة التي تبتعد عنها. وتعزو بعض المجتمعات إلى العين طاقة على القتل، أو إصابة الآخر المنظور إليه، بالمرض أو العقم، أو خلق الفوضى، حتى دون رغبة الرائي. وتقوم الجماعة عادة باتخاذ الاحتياطات الضرورية لدرء هذا التأثير المؤذي. وتمنع بعض المجتمعات النظر إلى سرير العريسين ليلة زفافهما لكي لا يصابا بالعقم، ولا يُسمح برؤية الأم، وهي تُرضع طفلها لكي لا ينضب الحليب من ثدييها.

النظرة إزاء الآخر تذيب المسافة بين الرائي والمرئي، وتزيل التحفّظ. وإطالة النظر تنمّ عن بوادر حميمة بين الطرفين. في حين أن إشاحة العين عن الآخر تدل على اللامبالاة. وكما يقول دايفيد لوبرتون، فإن تبادل النظر يعرّض الشخص المنظور إليه للاستيلاء الرمزي على وجهه من قِبل الآخر، أو لاجتياح حسي. فتبادل النظر، لا يشكّل مشهدًا فحسب، إنما هو تمرين على الاقتحام والسيطرة والاستحواذ على هويته[2]. وعند جان بول سارتر، فإن النظرة تحوّل الإنسان إلى شيء. ولأن الرغبات الخبيثة لا تولد فحسب من اللمس، بل من العين أيضًا. لذا كان الزنجي في الولايات المتحدة في ستينات القرن الماضي، يحظّر عليه، بسبب هذا الهاجس، التحديق في

(1) فتحي بن سلامة: الإسلام والتحليل النفسي - دار الساقي - بيروت الطبعة الأولى - ص 220.

(2) David Le Breton: Les passions ordinaires, p 178.

عيني امرأة بيضاء، وكان عليه أن يدير وجهه، أو أن ينظر إلى الأرض، لأن ذلك يعتبر اعتداءً عليها، ونوعًا من الاغتصاب![1].

وفي رأي الكنيسة، فإن الزنى يكون بالعين، والرغبة المتخيَّلة. وقد جاء في إنجيل متى (5: 28): «إنّ كل مَن ينظر إلى امرأة ليشتهيها، فقد زنى بها في قلبه».

وقد أحصى باحثون مسلمون دلالات العديد من أنواع النظر والبصر المستمدة من آيات القرآن. ومنها العين الخائفة والخاشعة والمزدرية والباكية والراغبة والزائغة والكارهة والخائنة.

وعلى هذا النحو، ذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى تحريم انطباع صورة المرأة المرغوبة في ذهن الرجل، وجعلها بين عينيه لتكون مثار شهوته عند وطء زوجته. حاله حال من أخذ كوزاً ليشرب منه، فتصوّر بين عينيه أنّه خمر فشربه. والأمر أن هذا الماء صار حرامًا عليه. كما هو حكم تغزّل الرجل بجسد امرأة متخيّلة، أثناء معاشرة زوجته، أو التلفظ بكلام جنسي استنهاضًا للشهوة قبل الجُماع، وتحريم النظر إلى صور النساء العاريات على اللوحات الإعلانية التي تروّج للبضائع والسلع التجارية[2].

وبالفعل فإنّ الفكر الغربي على امتداد تاريخه قام على مفهوم أنّ النظر هو المفتاح المباشر لمعرفة العالم. وكان للبصر أهمية وأسبقية على سائر الحواس. وأفضى هذا الاعتقاد إلى المزج ما بين القدرة البصرية، والمعرفة الإدراكية. وقد تحقّق مشروع الحداثة بكل فعالية، من خلال استخدام حاسة الإبصار. حتى أنّ عالمنا الحديث «ظاهرة مرئية» ونحن محاطون اليوم بكافة

---

(1) ibid: p 192.

(2) موقع إسلام ويب - رقم الفتوى 15699.

الأشكال البصرية من شاشات ولوحات الإعلانات والواجهات والتلفزيون والسينما والفيديو والتصوير الفوتوغرافي. «والنموذج البصري هو الذي يحدّد في الثقافة الغربية المسار الذي يُنظر به إلى طريقة تفكيرها»[1].

وتمزج البنية اللغوية العربية بين الرؤية البصرية، والرؤية العقلية. ويُستخدم فعل رأى بمعنى فهم وأدرك. بيد أن الرؤية ليست عملية فيزيائية بحت، بل تتداخل فيها عناصر الخيال والرغبة والغرض. وإلا «فإنّ العين البريئة عمياء» والرؤية ممارسة ثقافية متمكّنة وبناء اجتماعي.

ولكنّ البصر الذي يشمل أمداء واسعة، حتى عن بُعد، يستدعي الحركة وخاصة اللمس، ليسيرا سويًّا كوجهي ميدالية، حتى ولو أنّ كل وجه يستقلّ حسب الظروف. فالبصر يتابع الاستكشاف اللمسي الذي تقوم به اليد أو الأنامل، وحيث تنحصر العين في سطح الأشياء، تقوم اليد بتقليبها. وبذلك يتغذّى النظر واللمس من بعضهما البعض في إدراك الفضاء. ويذكر فرويد أنّ الانطباع البصري هو الذي يثير في الغالب الليبيدو.. فالعين، باعتبارها منطقة الغريزة الجنسية الأكثر بُعدًا عن الموضوع الجنسي، تلعب دورًا ذا أهمية خاصة في الشروط التي سيتم فيها امتلاك هذا الموضوع، وذلك من خلال بثّ الطابع الخاص للإثارة التي تمنحنا الإحساس بالجمال. وقد لعب الإيحاء الجنسي للنظرة دورًا في خلق الفتنة والجاذبية والانفتاح إزاء الآخر. وعليه يخشى المسلم من أن تمهّد عملية النظر إلى عملية لمس، لارتباطهما كحقلين متداخلين أو مكملين. كذلك حاربت الكنيسة النظرات الشهوانية المفترضة، وحكمت على الراهبات بغضّ البصر تفاديًا لأي نوايا مشينة [2].

---

(1) كريس جنكس: محورية العين في الثقافة الغربية – ترجمة بدر الدين مصطفى – مؤمنون بلا حدود – ص 3.

(2) دافيد لوبرتون: معجم الجسد – ص 1480.

غواية التعطير

ويُحاط جسد المرأة المسلمة بالعديد من المحظورات خوف الفتنة والغواية. ومع أننا نعيش في فيض شمّي يفرش عالمنا الحسي، كما يقول دافيد لوبروتون فإن الفقيه المسلم يفضل أن تخرج النساء من بيوتهن غير متطيّبات، مصداقًا لحديث نبوي رواه أبو داود والترمذي والنسّائي وغيرهم، يقول فيه: أيّما امرأة استعطرت ثم خرجت، فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية.

ولا تخالف الفتاوى الحديثة هذا النحو من التحريم. فتؤثر للمرأة عدم استخدام العطور لإزالة رائحة عرقها، وتحضّها بدل ذلك على الاستحمام بالماء، وتبديل ملابسها. وهذه الطريقة أفضل وأسلم من وقوعها في النشوز[1].

وتذكر هدى بحروني أنّ معجم العطور ذا اللغة الحسية كان أكثر حضورًا وكثافة في «نشيد الأنشاد» منه في إنجيل لوقا، لتعلّقه الحميم بالعشق، مع أنّ مشهد تعطير الأنثى لبدن المسيح، ينغمس هو الآخر، في تجربة اللعب الإيروتيكي مع الجسد. ولغة العطور وسيط حوار عاطفي لممارسة لعبة الإغراء وفتنة الشريك. وقناة عبور بين العالم الدنيوي والعالم المقدّس[2].

والعطور تلعب دورًا شديد الأهمية في الطقوس العبرانية. وكانت كذلك تستعمل بكثرة في الحفلات اليونانية والرومانية، وتُسكب بغزارة على أنصاب الآلهة. كما كانت بعض جثامين العظماء تعطّر وتُحفظ، أو تُوضع قوارير العطر على الأضرحة. وتستخدم (العلوم) السحرية العطور في استحضار الأرواح، وفي التقديمات الدينية. وحسب اعتقادات شعبية برتغالية، لا تستطيع الساحرات دخول البيوت المعطّرة في منتصف ليل الثلاثاء والجمعة.

---

(1) موقع إسلام ديب - رقم الفتوى: 12892.

(2) هدى بحروني: شعرية الجسد من خلال نشيد الأنشاد وإنجيل لوقا، مؤمنون بلا حدود - طبعة 2016 - ص 105- 108.

وتصاحب روائح البخور ولادة الطفل المغاربي، قصد حمايته من الأرواح الشريرة والوقاية من العين. وتساهم الأبخرة في إضفاء طابع طقوسي، على عملية الانتقال الحاسمة في الحياة، مثل ليلة الزفاف والختان [1].

والعطور هي رمز نوراني، وتلعب دورًا في التطهير. والمادة العطرية التي تتبوّأ مكانة هامة في سلسلة العطور التي تسهم في التقرّب من اللّه، هي البخور الأطيب إلى أنف المؤمن. وفي اعتقاد المتديّن أنّ للطهارة والقداسة رائحة عطرة عذبة، أما رائحة الدنس والنجاسة فمثيرة للتقزز والاشمئزاز. ويعزّز المقت العنصري والديني الإحساس بنتانة رائحة الآخر الكريهة التي تزكم الأنوف.

ويحسب المسيحي أنّ الرائحة التي تتضوّع من المعبد في شكل بخور، تتنزّل عليه ميرونًا (الميرون زيت مقدس يُمسح به عند التعميد). العطور تتجاوز ماديتها، فدلالتها هي أولاً دلالة ميتافيزيقية، إذْ هي تسمو بالنفس نحو الرب، ونحو تأمل الأشياء السماوية الملكوتية. والمسيح هو العطر الإلهي الذي يتصاعد من مذْبح القربان[2]. وتعزو التقاليد الدينية الإسلامية والمسيحية، انبعاث روائح زكية من أكفان وأضرحة قديسيهم وأوليائهم، حين فتحها أو الاقتراب منها. وتروي الحكايات المسيحية الشعبية، أن براز المسيح في صباه، كانت تفوح منه رائحة زكية. كذلك يعتقد المسلمون الشيعة أنّ غائط أئمتهم، تتصاعد منه رائحة، مثل رائحة المسك.

وتشـغل حاسـة الشم مكانة بارزة في التواصل بين البشر، وفق إدوارد هول صاحب نظرية «proxemics» البروكسيمية. فالشم ليس

---

(1) Dictionnaire des symboles: p732.

(2) هدى بحروني: نفسه ص 110 وراجع أيضًا كتاب دافيد لوبروتون: أنثربولوجيا الحواس: ص307.

فحسب إحدى آليات تعيين المسافة المقبولة للتلاقي بين طرفين، وإنّما هو جزء حيوي من النظام المعقّد للسلوك. وبالنسبة للعرب فإن الروائح الزكية تبعث السرور في النفس، «فإنْ تشمّ رائحة صديق ليس شيئًا لطيفًا فقط لكنه مرغوب»[1]. ويشكل الشم عند العرب الحد الفاصل بين شخصين مقارنة بالآليات البصرية للغربي[2].

وتُعتبر الرائحة من وسائل نظام التواصل الكيميائي، وتخدم وظائف متنوّعة في الجسم، إلى درجة تجعل من الممكن تحديد الحالة الانفعالية لبعض الكائنات الحية. وتقوم الجاذبية الشبقية على تبادل الروائح أكثر من قيامها على لعبة اللمس. والتأثير القوي للروائح الجنسية معروف لأي قروي عاش في الريف، وراقب كيف تجذب الكلبة التي تكون في حالة هياج جنسي الكلاب، وهم على بُعد أميال عنها. كما أن الرائحة هي الوسيلة التي يستخدمها السلمون لكي يعود عبر آلاف الأميال في المحيط إلى النهر الذي كان وُضع فيه كبيوض[3].

ويشير هول إلى العلاقة التي يعقدها العرب بين الطبع والرائحة. مما يضطر الوسطاء الذين يرتّبون زواجًا عربيًّا، أنْ يتخذوا العديد من التدابير الاحترازية لتأمين زواج ناجح. وقد يطلبون منهم حتى أنْ يشمّوا الفتاة أحيانًا، ويرفضونها إنْ لم تكن ذات رائحة لطيفة. والمقصود هنا رائحة جلدها[4].

وحاسة الشم هي أحد المحفّزات على الجنس في العلاقات الغرامية، ومتجذّرة بعمق في الغواية، وباعثة على الذكرى، والتعويض عن الغياب.

(1) إدوارد هول: البعد الخفي - ترجمة: لميس فؤاد اليحيى - دار الأهلية - ص 219.

(2) إدوارد هول: نفسه - ص 220.

(3) إدوارد هول: نفسه - ص 64- 65.

(4) إدوارد هول: نفسه - ص 68.

والذاكرة الشمّية تنطوي على تاريخ طويل تعيد إحياءه الظروفُ. وبما أن الرائحة تكون دومًا مشبعة بالعواطف، فهي وسيلة لاستثارة أطياف الزمن الماضي. وتروي الدكتورة منى فياض في كتابها «فخ الجسد» كيف أنّ وداد حلواني التي اختُطف زوجها في موجة الخطف التي عرفها لبنان، بعد الاجتياح الإسرائيلي، غسلت قميصه وبياضاته وبياضات المخدة. وانتبهت بعد أن غسلتها، أنها بعملها هذا، أضاعت رائحة زوجها الذي كان من الممكن الاحتفاظ بآثار منه إلى الأبد. وعرفت أنها ارتكبت بذلك غلطة لا تُغتفر[1].

(1) منى فياض: فخ الجسد - دار رياض الريس- بيروت - طبعة أولى: ص 266. وراجع أيضًا كتاب دافيد لوبروتون: أنثربولوجيا الحواس: ص288.

الفصل السادس

الجسد الراكع

إنّ القلوب التي تتوجّه إلى صلاة النقاء،
يجب أنْ تتوضأ بماء المآقي لا بماء السواقي

الشاعر والفيلسوف الكردي أحمد خاني

يرى مارسيل موس أنّ تطوّر الصلاة لم يكن تصاعديًّا بالضرورة، وأنّ أصوله الشفهية المتواضعة لم تتحوّل إلى صلاة ذهنية، بل انحدرت أحيانًا إلى مستوى طقس رتيب، تتحرك فيه الشفاه آليًّا، كما تتحرك أعضاء الجسم لا إراديًّا.

ولعلّ أبلغ الأمثلة على هذا الانحدار، تلك الصلوات المكرّرة باستمرار في لغة غير مفهومة، وصيغ فاقدة لكل إحساس، وكلمات مبهمة غامضة المعاني. بل إنّ الأمر قد يصل إلى أكثر من ذلك، إذْ تتدنى الصلاة الأكثر روحانية في بعض الحالات، لتغدو مجرد شيء مادي. فالسبحة، وشجرة الصلاة، وعجلة الصلاة (عند البوذية التيبيتية) والتمائم والرقى والمزوزات (طلاسم يهودية) والحروز وأربطة الكتف والنذور، هي بحق صلاة مُشيّئة. بل إن الصلاة في الأديان التي انفكت عقيدتها عن كل صنمية، غدت هي ذاتها صنمًا[1].

---

(1) مارسيل موس: الصلاة (بحث في سوسيولوجيا الصلاة) - ترجمة وتحقيق وتعليق د. محمد الحاج سالم - دار الكتاب الجديد المتحدة - ص27 - 28.

وبالفعل تكتسي الشعائر الشفهية طابع الصلاة ووظائفها، دون أن تكتسي اللبوس الأخلاقي والقيمة النفسية، والمضمون الدلالي للخطاب الديني الذي تعوّدنا على نعته بهذا الاسم. ومع ذلك لا يحسم مارسيل موس الفرق بين الصلاة وغيرها من الشعائر الدينية الشفهية. وليس بالإمكان تعيين الحدّ، أو النقطة التي تبدأ عندها الصلاة، وتقف دونها الشعائر الدينية وسواها من الطقوس المشابهة، لا سيما التعازيم والسحر.

لكنّ ميزة الصلاة أن المصلي يمتثل لشروط التوقيت، والتلفّظ، والحركة المتعارف عليها. ولو اعترضتنا أفعال دينية تشبه في بعض وجوهها الصلاة، لكن دون أي أثر للامتثال، فإنّ مثل هذا الفارق الجوهري، يضطرنا أن نعيّنها تحت مسمى آخر[1]. وكل صلاة هي في المقام الاول فعل. إنها ليست محض تخيّل حول الأسطورة، أو محض تأمل في العقيدة، ولكنها تنطوي دائمًا على جهد، وعلى صرف طاقة جسدية ومعنوية في سبيل إحداث مفاعيل معينة. وبدون هذه الشروط يمكن عدّها قسمًا أو دعاء أو تضرّعًا.

فالصلاة طقس شفهي، ولكنْ ثمة صلاة داخلية باطنية، كما يسميها موس، لا ينبس فيها المصلي أية كلمة، أو متلفظات معينة[2].

ولكنّ هذا الشكل من الصلاة غير معهود في الإسلام، بل الصلاة مقيّدة بالتقليد والامتثال لنص معين يجب التلفّظ به، أو مكان طاهر، وحركات متكرّرة ومقنّنة، بترتيب يراعيه المصلّي، ولا يجوز للمسلم أن يزيد أو يُنقص من أركان الصلاة، أو عدم موالاتها، أي تعاقبها، فيركع ويرفع ويعتدل ويسجد كما شرّع له الدين. بيد أنّ في الإسلام أكثر من شكل من الصلاة. منها: صلاة الآيات (الخسوف والكسوف والزلزلة) والاستمطار أو الاستسقاء، وصلاة

(1) المصدر نفسه: ص82.

(2) نفسه: ص85.

الغائب والوحشة. وكذلك ثمة ما يزيد على الصلوات الخمس المفروضة مثل: التراويح والتهجّد والقيام والنفل والاستخارة والتوبة والعيدين، وصلاة الجنازة، وتحية المسجد، والطواف. ويشير القرآن إلى وجود الصلاة عند أهل مكة قبل الإسلام (سورة الانفال آية 35) ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾. (المكاء: الصفير، والتصدية: التصفيق) حيث كانوا يطوفون بالبيت عراة، يصفّرون ويصفقون، فتبدو الصلاة كأنها لهو وعبث. وهذه الصلاة على هذا النحو تُشبه بعض الأديان التي تعتمد على الرقص الديني لإدخال المسرّة على قلوب الآلهة. والذي لاحظه علماء الإناسة الدينية أنّ شعوبًا غابرة، مثل الأشوريين والبابليين كانت تقوم بأداء فروض دينية، يمكن أن نُطلق عليها لفظة الصلاة.

ويذكر المؤرخ جواد علي أنّ من الأمور التي اهتمّت بها الديانات على اختلافها، عدد فروض الصلاة، وأوقاتها. وقضية تثبيت وقت الصلاة المفروضة، قضية مهمة جدًّا، لأن الصلاة لا تُقبل إلا إذا كانت من خلال المدة المعيّنة المثبّتة. وغالب الأديان اتخذت الشروق والغروب وقتًا للصلاة. ويعود ذلك إلى أسباب منها: عدم معرفة الإنسان القديم ضبط الوقت، ومنها: تقديسه الأجرام السماوية، ولا سيما الشمس والقمر، لأنهما أبرز تلك الأجرام ظهورًا واختفاءً في النهار والليل. ولقد حتّمت الديانات الآرية والسامية على أتباعها الصلاة في أوقاتها المعلومة، على أن تُباشرها عقب الوضوء[1].

وفي كتب الحديث وصف شامل لكيفية الوضوء. ويعتقد بعض الباحثين كما يقول جواد علي: أن الوضوء لم يكن مفروضًا مع الصلاة مباشرة، بل كان النبي يغتسل أولاً لكل صلاة. ثم خفّف ذلك عنه بالوضوء. وقد كان

(1) جواد علي: تاريخ الصلاة في الإسلام - منشورات الجمل: كولونيا - ألمانيا - بغداد - طبعة أولى - ص25.

الغسل طهارة عامة للجسم قبل الشروع في الصلاة. ولا ندري متى نُسخ الغسل بالوضوء. وأباح الإسلام التيمم في ظروف معينة، لا سيما عند تعذّر وجود الماء، وهذا أمر معروف في الشريعة اليهودية. وذكرت المصادر أنّ النصارى كانوا يُعمّدون أولادهم أيضًا بصعيد الأرض، وذلك عند قطعهم البوادي، وعند تعذّر الحصول على الماء. كذلك أباحت المجوسية لأتباعها التيمم بأن يضع المصلي يديه على الرمل كمادة طاهرة لم تُدنّس[1].

يقارب عبد الكبير الخطيبي الوضوء في الصلاة الإسلامية بوصف الماء المسكوب على الوجه واليدين والقدمين المفارقة الأولى التي تتعارض فيها الطهارة والنجاسة. ويسمّي جسم المصلي بأنه جسم حمدلي وتغليف إلهي، يستدعي انفصالاً بين السماء والأرض، بين الروح والجسم، بين اليمين واليسار، بين الطاهر والنجس. إنّ جسم المصلي منشطر إلى قسمين، وغائب عن نفسه. وفي هذا التجمّع الذي يمكن أن يكون قويًا أو ضعيفًا، يعتقد المصلي بأنه سيرقى بروحه إلى السماء، وسيدع جسمه على سطح الأرض. وهي تعارضات لا تنتمي إلا إلى الوهم اللاهوتي[2].

ويرى أبو حامد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» أن النبي عندما قال «الطهور نصف الدين» لم يقصد منه عمارة الظاهر بالتنظيف وإفاضة الماء على الجوارح، وتطهيرها من الأحداث والأخباث والفضلات. بل المراد تطهير السرائر بالطاعات[3].

ولا يختلف فقيه شيعي معروف هو آية اللّه الخميني عن نظرة الغزالي إلى غاية الوضوء، إذْ يرى مثله أن مقصد الوضوء أن تسري طهارة الجوارح الظاهرية

(1) المصدر نفسه: ص62-66.

(2) عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح - ص32.

(3) الإمام أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين - مصدر سابق - ص149.

مثل نظافة الوجه واليدين والقدمين إلى الباطن الذي يليق بمقام المقدَّس.[1] ولا يبالي الخميني بالضرورات الصحية والطبية التي تلهج بها ألسنة الإسلاميين بمختلف مذاهبهم عند تفسير القرآن، أو معاني الطقوس والشعائر الدينية. ويردّ اختيار تطهير أعضاء دون سواها، إلى استعادة سيناريو خطيئة آدم أبي البشرية الذي أمره اللّه بتطهير وجهه الذي نظر إلى الشجرة الملعونة، وغسل اليدين إلى المرفقين، لما تناول بهما الثمرة المحرّمة، ومسح الرأس، لما وضع يده على أم رأسه، ومسح القدمين، لما مشى بهما إلى الخطيئة[2].

بينما يلحظ أحد تابعي الخميني الشيخ علي الكوراني العاملي أن الإعداد للصلاة بالتطهّر له آثار بالغة على الصحة والنفس، ويكشف عن فارق بين التوعية الصحية الحديثة القائمة على الفوائد والمضار، والتوعية الصحية بروحها الإسلامية القائمة على وجوب التطهّر وإجادته[3]. لكنه ما يلبث أن يدعم حجته بوجوب التطهّر، بالرجوع إلى قوانين الطب الحديث الداعمة لغسل البدن الذي يوجبه الإسلام على أثر الجنابة. وينسب إلى توقيت الصلاة وتقسيمها على مدار اليوم، من طلوع الشمس إلى غروبها، ومراعاتها في أوانها، مكاسب صحية وعقلية ونفسية واقتصادية واجتماعية «وكافة المكاسب التي تسهم في إقامة حياة الإنسان سعيدة هنا، وسعيدة هناك في الجنة»[4].

ولم يفت ابن قيِّم الجوزية الحديث عن فائدة الصلاة المعنوية في علاج الأمراض والشفاء لما فيها من رياضة «تشتمل على حركات وأوضاع مختلفة،

---

(1) الإمام الخميني: الآداب المعنوية للصلاة - ترجمة أحمد الفهري - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت لبنان - الطبعة الثانية 1986 - ص134.

(2) نفسه: ص135.

(3) الشيخ علي الكوراني العاملي: الصلاة - دار الزهراء - 1405هـ - ص96 حسب ترقيم الصفحات على الإنترنت.

(4) نفسه - ص69.

من الانتصاب والركوع والسجود والتورّك والانتقالات، وغيرها من الأوضاع التي يتحرك معها أكثر المفاصل وينغمر معها أكثر الأعضاء باطنية، كالمعدة والأمعاء وسائر الآلات النفسية والغذاء. فما يُنكر أن يكون في هذه الحركات تقوية وتحليل للمواد، ولا سيما بواسطة قوة النفس وانشراحها في الصلاة، فتقوى الطبيعة ويندفع الألم»[1].

ورغم مظاهر العودة إلى ممارسة الشعائر الدينية التي تُعلي من مقام الصلاة، وتضعها في مركزية الطقوس الدينية، ووجوب ممارستها بانتظام، فإنّ تواتر ممارسة الصلاة لدى الشباب غير منتظمة، وغالبيتهم يرتادون المساجد في يوم الجمعة من كل أسبوع، وفي أيام شهر رمضان، ويضعف الحضور في الحياة اليومية. وتردّ الباحثة التونسية آمال موسى هذا اللاانتظام، إلى نزوع سياسي يطغى عليه طابع الموسمية والظرفية. ورغم غياب الصرامة في المداومة اليومية، إلا أن ثمة حضورًا قويًّا في أوساط الشباب لضروب أخرى من الممارسات الدينية اليومية، مثل: البسملة والحمدلة والاستغفار والدعاء بشكل كثيف التواتر، في أنظمة الخطاب الشفوية للحياة اليومية. وربما يُعدّ هذا تعويضًا دينيًّا عن عدم مراعاة ممارسة الصلاة بانتظام تفرضه الشريعة الإسلامية[2].

وفي تحليلها الميداني لعيّنات البحث عن طقوس الصلاة في تونس بين الذكور، كشفت الباحثة آمال موسى عن ارتباط النساء بتأدية الصلاة أكثر من ارتباط الذكور بهذه الفريضة، إذْ إن علاقة الشباب بالصلاة غير منتظمة، وتقتصر في غالب الأحيان على المناسبات والأعياد الدينية، بينما تمارس النساء الصلاة بشكل يومي. وتفسّر الكاتبة هذه المواظبة الشعائرية، بأنها تنطلق من خضوع المرأة بشكل أعمق لسلطة المجتمع التي لا تخلو في هذا السياق،

---

(1) ابن قيّم الجوزية: زاد المعاد - ص668 - 669.

(2) آمال موسى: الشباب التونسي والتديّن في الحياة اليومية - مؤمنون بلا حدود - الطبعة الأولى 2018 - بيروت - لبنان - ص352.

من مستندات دينية، ويغذيها النموذج المثالي للمرأة الصالحة في الإسلام. كما الحاجة المضاعفة لدى الشابات إلى نوع من الطمأنينة النفسية، وإلى رادع ديني داخلي، تنتجه وتقوّيه ممارسة الصلاة. وتكون الصلاة ذلك الضابط الذي يكبح نداءات الجسد ورغباته الدفينة من جهة، ويقاوم تأثيرات العالم الخارجي الذي يهيمن عليه النزوع إلى التفلّت الأخلاقي من جهة أخرى.[1]

وإذا كانت استقصاءات آمال موسى انحصرت في أوساط الشباب التونسيين من خلال المتغيّر السياسي في بلدهم، فإن بلدًا آخر هو مصر، شهد طفرة في سلوكيات الصلاة، تعود إلى ما سُمّي بالصحوة الإسلامية في عهد الرئيس المصري محمد أنور السادات، حيث قويت شوكة الحركات الإسلامية، وكانت من أبرز علاماتها ما انطبع على جباه الشبان من نُدبة تُسمى (الزبيبة) مترافقة مع عودة الثوب الإسلامي والحجاب الشرعي كإحدى ظواهر أسلمة الفضاء المصري العام. ولم تكن هذه النُّدبة معروفة في مصر من قبل، إلا عند كبار السن، قبل أن تظهر لدى مختلف فئات المجتمع، وتشمل كل الأعمار من الذين ارتادوا المساجد بكثافة منقطعة النظير. وقد حرص الرئيس الراحل أن تُلتقط صوره، وقد برزت هذه العلامة الداكنة على جبهته، للإيحاء بعمق إيمانه. وقد آثر ان يسمي نفسه «الرئيس المؤمن» وقيل إنّ هذه النُّدبة مصنّعة.

والزبيبة هي علامة تميّز وانتماء إلى جماعة المؤمنين. وهي رمز مرئي يمثّل حركة الجسد المتعبّد وتمظهره الخارجي، ونمط مداومته الطويلة والقاسية على الصلاة[2]. وهي متممة لصورة الإسلاموي بلحيته وعمامته، وقميصه الشرعي، أو دشداشته، وسبّحته. ولم يعرف تاريخ الزبيبة في الحضارة الإسلامية، أنها كانت مثار نزاع فقهي قديم، كما هي حال اللحية.

(1) آمال موسى: نفسه ص211.

(2) Aymon Kreil: La piété et la foi. Institut ethnologie de Neuchâtel – p89-90.

بيد أنّ المسلمين الذين يشجعون على هذا الوسم الديني، يرجعون إلى الآية 29 من سورة الفتح: ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ وينقل ابن كثير في تفسيره عن مجاهد، وغير واحد: أنه السمت الحسن، أو الخشوع والتواضع، وإنْ حصلت هذه العلامة من كثرة السجود فليست دليلاً على صلاح صاحبها وإخلاصه. كما إنّ عدم وجودها ليس بيّنة على تقصير الشخص في الصلاة وإخلاله بها. وعدّها البعض من السلف، بأنها من قبيل المراءاة والنفاق، على خلاف ما يراه المصلي من فخر وخيلاء. ويسميها البعض ختم النسر، أو ختم الجودة، وأرجعها الكاتب المصري ابراهيم عيسى إلى اختراع مصري.

وتذكر بعض المواقع الإلكترونية طرائق عدة، يلجأ إليها نفر من المسلمين لإبراز زبيبة الصلاة بهدف خداع الناس بالتديّن الشكْلي، ومنها: فرك نواة التمرة في منتصف الجبهة، أو استخدام خلطة ذات مفعول قوي، هي مزيج من الثوم والرماد وورقتين من الملوخية، أو أي نوع من الورقيات توضع في ماء ساخن، وعندما تبرد تُلصق على الجبهة لمدة ثلاث ساعات. وكذلك تسخين فص الثوم أو البصل بالنار، ثم فركه في الجبهة، أو سلق البطاطا ثم كوي الجبهة بها. ويذكر المحقق عبد السلام هارون في حاشية كتاب الحيوان للجاحظ: أن الجبين إذا حُكّ بالثوم ظهرت فيه سمة سمراء توهم الأغرار أن صاحبها عليق بالتقوى، وكثير السجود.

في حين تظهر على جباه المسلمين الشيعة المواظبين على صلاتهم اليومية، مثل هذه الندوب، بسبب سجودهم على قرص مصنوع من التربة الحسينية. ويرى الأطباء المعاصرون أن احمرار جباه بعض المصلين، إنما هي ناجمة عن الإصابة بمرض جلدي يُسمى «التنيا» وهو طفح جلدي، أو فطريات سببها اختلاط مياه الوضوء التي تبلّل أقدامهم بالسجادة المشبّعة بالأتربة، وعدم الاهتمام بنظافة الأرض في المساجد وأماكن الصلاة.

ومن اللافت أن نُدبة الصلاة لم تُثر اهتمام الباحثين الغربيين بالشأن الإسلامي، مثلما استوقفهم موضوع الحجاب الذي حظي بنقاشات مستفيضة، تناولنا حيثياتها في فصل سابق من الكتاب.

السُبّحة الدوّارة

من الأعمال التي يعقب بها المسلم صلاته استخدام السُبّحة، وهي مشتقة من التسبيح (سبحان اللّه) أو التقلّب والتحرّك. وقال البعض إنّها كلمة مولّدة وليست من اللغة العربية، والغاية منها ارتباطها بالدعاء.

استُخدمت السُبّحة Rosaire-chapelet في الشرق الأقصى في ممارسة الطقوس الدينية عند أهل التيبت، وعدد حباتها 108 وهو عدد مقدس لديهم. وصُنعت من ألوان أو مواد متعددة، مثل الصدف أو الخشب أو المرجان. وترمز إلى دولاب الطاحونة. وفي أفريقيا تتشكّل من الأسنان. وهي عند الهنود تمثل في الإيقونوغرافيا الدينية مجموعة من الأرباب، لا سيما براهما الذي يجسّد قوة الخلق. وتتألف من خمسين حبة، تعادل خمسين حرفًا من الألفباء السنسكريتية. وفي العالم البوذي تماثل حبات السُبّحة عدد الدورات الكونية 9 × 12 وفي العالم الإسلامي عددها 99. وتعود إلى الصفات الإلهية. على أساس الرقم الوتري (الفردي) المبارك[1].

وتسرّبت إلى الرهبان المسيحيين في العصور الوسطى كأسلوب للتعبّد، وربما كان البوذيون يستعملونها في ربط الصلوات اللفظية بالصلوات الفعلية. وينسب بعض الباحثين إلى البوذيين بأنهم هم أول من اخترعوها وسموها «جَبَ مالا» أي عقد الذكر. وأخذها أهل الأديان لإحصاء عدد الصلوات أو الركعات، وتنوّعت طرق استخدامها فعوملت كتعويذة وتميمة للوقاية من

(1) Dictionnaire des symboles: Jean Chevalier, p 822.

الحسد، والأخطار، والأمراض، ولمعرفة الحظ، وتطويق العنق بها للشفاء، وغسلها بالماء وشربها للاستسقاء، والاستخارة قبل مباشرة أي عمل، أو علاج، أو زيارة، أو سفر، أو لطمأنينة النفس وتهدئة الأعصاب. ويبدو أنّ السُبّحة أثر باقٍ من آثار عمل الكهانة، ودخلت إلى الإسلام في وقت غير محدد، ولم تُعرف في تعبّدات ما قبل الإسلام. وينقل عبد الرحمن بدوي عن المستشرق غولدزيهر أن السُبّحة لم تنتشر في الجزيرة العربية إلا في القرن الثالث الهجري عن طريق مصر. وأوائل من استعملها كانوا من أوساط الصوفية. واستحوذت في تركيا على مكانة خاصة، وأضحت إرثًا مشتركًا في الحياة التركية يتوارثها جيل عن جيل.

وقد نُسجت حول السُبّحة أعاجيب ومخاريق، ذكرتها روايات المتصوّفة الأولياء الذين كانوا يستخدمونها في حلقات الذكر، بوصفها ظاهرة من ظواهر كراماتهم[1]. ومنها: إنّ حباتها كانت تدور على نفسها، كما يفعل المولوية.

ويعتبر الأب جان حنا توما أن المسبحة الشرقية من الرموز المسيحية التي كانت منتشرة في القرون الأولى، من عهد الاضطهاد. حيث استعملها المسيحيون علامة ليعرف بعضهم بعضًا، عوضًا عن الصليب، حيث فُرضت عليهم السرية وعدم المجاهرة بدينهم، أو ممارسة شعائرهم الدينية في العلن.

1 - تتألف المسبحة من ثلاث وثلاثين حبة وهي عدد سنوات السيد المسيح.

2 - تقسم المسبحة إلى ثلاثة أقسام متساوية إشارة إلى الثالوث الأقدس: الآب والابن والروح القدس.

3 - الأقسام المتساوية مجموعة إلى حبة واحدة أكبر من سائر الحبات، ولكنها

(1) www.calam1.org.

من الطبيعة ذاتها. إشارة إلى الإله الواحد في ثلاثة أقانيم. وهذا إعلان البسملة.

4 - تفصل أجزاء المسبحة الثلاثة حبتان تختلفان بالشكل عن سائر الحبات، ولكنهما تشبهانها بالطبيعة، وتحيطان في الوقت عينه بالجزء الأوسط، أو الثاني، أعني بالأقنوم الثاني من الأقانيم الثلاثة أي الابن، وذلك رمز للطبيعتين والمشيئتين الإلهية والبشرية اللتين في السيد المسيح ابن الله.

5 - في نهاية المسبحة خيوط وحبات مجموعة إلى حبة واحدة، ترمز إلى جماعة المؤمنين الذين يتحدون بعضهم ببعض في وحدة متناغمة من خلال هذه الحبّة الرئيسة[1].

والسُبّحة تُستخدم بوصفها طلسمًا أو تعويذة، ويزداد تأثيرها إذا ما باركها رجل الدين، أو حملها المتديّن إلى مقامات الأولياء والأئمة عند الشيعة، أو مكة المكرمة. وهي تكتسب بهذا الانتقال من فضاء قدسي إلى فضاء قدسي آخر قدرات وقائية وشفائية. ودرجت عادات في أنحاء من العالم، وفي ظروف معينة على وضع حبات المسبحة على رأس الحامل لتخفيف أوجاع المخاض. ويبلغ حرص المسيحيين المتديّنين أنهم يظنون أن كسر الصليب الذي يعلو السبحة يسمح للسحرة بالعبث فيهم وأذيتهم[2]. ووصف بعض المؤمنين المسلمين وقع صوت حباتها بصوت الوحي. وسمّاها الدراويش بأسماء منها: حبل الوصل، وسوط الشيطان، ورابطة القلوب. وأول من ألّف فيها السيوطي المتوفي عام 911 باسم «المنحة في السبحة» ولعبد الحي اللكنوي المتوفي عام 1304: «نزهة الفكر في سبحة الذكر»[3].

---

(1) موقع حفريات: ماهر فرغلي www.hafryat.com.

(2) Le livre des superstitions: Eloise mozzani: p 226.

(3) الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد www.du3at.com.

وكان الأصل في عدّ الأذكار استخدام الحصى أو النوى، قبل أن تُصنع السُبّحة من الخرز أو العظام أو المعدن أو الأخشاب، وتنظم في خيط من قطن أو صوف. وقد غالى العباسيون المترفون مثل الوزراء والحكام، في اختيار حبات سبّحاتهم، فكانوا يختارونها من العقيق واللازورد والفضّة والكهرمان والياقوت والذهب، وسائر الأحجار الكريمة. وشُغف بها أصحاب الطرق والمريدين، وأسرفوا في ذكر بركاتها. واختلف الفقهاء بين أن تكون في اليد، حكمها حكم الخاتم. وبين أن تكون معلقة في العنق باعتباره أعلى ما في الجسد، والأقرب إلى حبل الوريد، فيحصل القرب من اللّه الذي هو المطلوب من التسبيح. بيد أن الباحث محمد يسري يعدّ أصل السبّحة تطورًا طبيعيًّا للقلادة التي استُخدمت لأغراض الزينة، قبل أن تتحوّل إلى سُبّحة ذات وظيفة وأبعاد دينية، أقبل عليها النسّاك والأولياء الصالحون وشيوخ الصوفية[1].

ويعدّ الأصوليون السبّحة بدعة ومجاراة أهل الأهواء، وتشبّهًا بأهل الملل الأخرى. ويؤثرون عليها عدّ الذكر بأنامل اليد اليمنى كوسيلة شرعية، تؤيدها السّنّة النبوية. أما التشدّد على عقد التسبيح بأنامل اليدين أو اليد اليمنى، فلأنها في ذهن من يرفض استخدام السبّحة، هي المسؤولة والمُستنطقة يوم القيامة، ولأن المؤمن يُحرم نفسه بالسبّحة فضل الذكر، وإضفاء البركة على أعضائه وجوارحه التي تباشر عادة العمل المباح، أو العمل المحرّم. واليد كما العين شاهدة على عمل المرء في الدنيا[2].

أما عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية، فمن الشائع لديهم أنّ السيدة فاطمة الزهراء كانت أول من استخدمت سُبّحة صنعت خرزاتها من طين قبر

(1) محمد يسري – موقع رصيف 22 – الجمعة 5 أبريل 2019.

(2) عبد الفتاح اليافعي: حكم اتخاذ السبحة والذكر بها – دراسة فقهية – مكتبة تريم الحديثة – اليمن – طبعة أولى 2015 – ص44.

حمزة بن عبد المطلب. وكانت تسبّح بها عقب كل صلاة. ويذكر الحر العاملي في كتابه «وسائل الشيعة» أنه لما استشهد الحسين بن علي عام 61 هـ استبدل الشيعة سُبّحاتهم، واتخذوا أخرى حباتها مكوّنة من التربة الحسينية في كربلاء.

وقد روى المجلسي عن الإمام السادس جعفر الصادق: من كانت معه سُبَّحة من طين قبر الحسين (عليه السلام) كُتب مُسبّحًا، لأن تراب الحسين يسبّح بنفسه، وإنْ لم يسبّح بها. ونُقل عن الإمام موسى الكاظم أن شيعتنا لا يستغنون عن أربع: خمرةٌ يصلي عليها، وخاتم يتختم به، وسواك يستاك به، وسُبّحة من طين قبر أبي عبد اللّه (عليه السلام).

وتسبيحة الزهراء هي من تعقيبات الصلاة، يكبّر فيها المصلي أربعًا وثلاثين، ويحمد اللّه ثلاثًا وثلاثين ويسبح اللّه ثلاثًا وثلاثين. وهي أفضل من صلاة ألف ركعة في كل يوم. وعن الصادق: من أدار سُبَّحة من تربة الحسين (عليه السلام) مرة واحدة بالاستغفار أو غيره، كُتب له سبعين حسنة (وسائل الشيعة: 1033/4)[1].

وتُستخدم السُبّحة عند المسلمين للاستخارة في أمور شتى جليلة أو عادية. كما هي الاستخارة بالقرآن بقراءة أول حرف في أول سطر، من الصفحة المفتوحة. والنتيجة إما سلبية فتُترك، وإما إيجابية فيُعمل بموجبها، وذلك حسب معناها، أو حسب معجم خاص بها. وقد شجّع الإمام الصادق على هذا الأمر فقال: ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار. وعلى المستخير أن يقتصر على الاستخارة الأولى، ولا يعيدها إلا بتبديل الموضوع.

أما الاستخارة بالسبّحة فقائمة على تفضيل الوتْر (العدد المفرد) على الشفْع (العدد المثنى). ويكفي عند الشيعة أن تذكر الصلوات: اللّهم صلِّ على

(1) www.alkawthartv.com

محمد وآل محمد ثلاثًا. ثم تقبض السبّحة فتُحسب حبّاتها اثنتين اثنتين، فإن خرجت اثنتان يُترك فعل الشيء المنوي، وإنْ بقيت واحدة فهي جيدة، ويعمل بموجبها. ولم تُحرَّم هذه الطريقة أو سواها في الاستخارات عند المسلمين، وإنْ كان بعض الفقهاء لا ينصحون بالاكتفاء بها، قبل استنفاذ الوسائل التي يملكها المرء، واستشارة أهل الرأي والخبرة. وقرّبها البعض إلى معنى الدعاء، وطلبِ الخير. إلا أنّ الاستخارة بالمعنى العميق للكلمة، إنما هي حالة متعلقة بتطلّب المسلم اتخاذ موقف، أو حلّ محدّد تمامًا، إزاء ما يعترضه من تأرجح بين مسؤوليته الشخصية وقراره الحر (الإنسان المخيّر) والمشيئة الإلهية (الإنسان المسيّر).

ويمكن عدّ الاستخارة بالسّبحة صورة من صور الاقتراع بالسهام لدى العرب، وكان من المفترض أن تكون هذه السهام جزءًا من المتاع الشعائري الذي كان كهّان القبيلة البدوية وسدنة المعابد يتولون شأنه[1].

وآلية الاقتراع بالسهام هي ذاتها لكل الطرائق الاقتراعية، وتتكوّن من الاعتماد على الصدفة الظاهرة في الكشف عن إرادة الإله أو فكره. وقد أفضى تطور الاقتراع بالسهام إلى إعطائها تعيينات أكثر من (الأمر) و(النهي) و(الانتظار) حيث لا يبقى ارتياب في جواب الوحي. ويمكن تعداد الطرائق الاقتراعية الأخرى ذات الطابع المقدَّس، مثل الاستقسام بالأزلام، والضرب بالقداح، ورمي الحصى، وخطوط الرمل، والميسر، والكعاب، والقرعة، وعلم الحروف والطلاسم.

---

(1) توفيق فهد: الكهانة العربية قبل الإسلام - ترجمة حسن عودة، رندة بعث - شركة قدمس للنشر والتوزيع - طبعة أولى - ص142.

الفصل السابع

الجسد الموسوم

من لا اسم له، لا حضور له

الكاتب جمال الغيطاني

الاسم إبداع لغوي دلالي، وحركة توليدية ديناميكية تفاعلية مع المخزون الذاكراتي. وبقدر ما يدل الاسم على شخص بعينه، فإنه يعبّر عن منتوج رمزي وتراثي لثقافة المجتمع، وعن انتمائه لوسط معين. وقد ساعدت الدراسات الحديثة المسماة onomastique على رصد مكانة الاسم الشخصي في عملية التواصل الاجتماعي - الثقافي بين المولود ومجتمعه، إذْ يمثّل أولى خطوات استدخال الفرد في أسس بناء الهوية والتنشئة الاجتماعية. وقد أسهم التراث الثقافي الإسلامي في توجيه الممارسات التسموية نحو اختيار الأسماء المشحونة بالإيحاءات الدينية. وتذكر الباحثة الجزائرية هدى جباس في دراستها الميدانية أن قائمة الأسماء الشخصية لسكان قسنطينة دلّت على تصدّر الأسماء الذكورية والأنثوية، خلال مئة عام (بين 1901 - 2001) المستوحاة من المعجم الديني الإسلامي الذي ينتمي إليه الفضاء الاجتماعي والثقافي والحضاري في الجزائر. وقارب شيوع اسم محمد وأحمد وبلقاسم وألقاب أخرى للرسول الواحد والثلاثين بالمئة من مجموع أسماء الذكور المتداولة.

تلاها أسماء الصحابة والتابعين وألقابهم، وأسماء الأنبياء المذكورين في القرآن والأحاديث النبوية، والأسماء المركّبة من لفظ الدين أو الإسلام. أما عند الإناث فقد اعتلى اسم أصغر بنات الرسول فاطمة رأس القائمة، يليه اسم أمه آمنة ثم اسم مريم. وقد تمّ منح هذه الأسماء إما للتبرّك، أو بدافع حماية أبنائهم وبناتهم من أذى الأرواح الشريرة، والقوى الخفية المتربّصة[1].

وتميّزت أواخر الثمانينات بنسج العديد من النماذج التسموية ذات الصبغة الدينية التي ورد ذكرها في القرآن من ألفاظ التنزيل، مثل: آية، إسراء، دعاء، وأسماء الجنّة وأنهارها: سلسبيل، فردوس، ريان. وفواتح السور: ياسين، كوثر، طه. دون أن ننسى التسميات التي حاكت أسماء الفاعلين التاريخيين والاجتماعيين الذين برزوا على الصعيدين التاريخي والحضاري والاجتماعي والوطني. وكذلك أسماء الشهور المقدَّسة.

وحيث إن اختيار الاسم ليس عملاً اعتباطيًا، إنما هو ذو دلالة على الخلفيّات والمرجعيات والأعراف، فقد شهد معجم الأسماء الحديثة تحوّلات دلالية عكست التطورات التي طرأت على الحياة الاجتماعية، وإنْ حافظت على أفضلية التسميات ذات البُعد الإسلامي.

لكنّ الفقهاء المسلمين يحرّمون التسمية بأي اسم يقتضي تفخيمًا وتعظيمًا مختصًّا باللّه مثل: الخالق، الرحمن، القدوس، الأول، الآخر، الباطن. والأولى إضافة كلمة عبد قبل الاسم. وقد روى مسلم عن ابن عمر عن الرسول: «إنّ أحبّ أسمائكم إلى اللّه: عبد اللّه وعبد الرحمن».

وفي الشرق غالبًا ما تمنح الأسر اسم جدها لأحد الأحفاد، وبعملية

---

(1) هدى جباس: الاسم هوية وتراث - مقاربة أنتروبولوجية لدلالة الأسماء في قسنطينة 1901 - 2001- مجلة إنسانيات- الجزائر - عدد 29-30 السنة 2005 - ص 143- 171.

التسمية هذه تضمن استمراريتها، وتصون ذاكرتها وتاريخها من الموت والنسيان.

إنّ الأسماء والألقاب والكنى ذات الجذور الدينية تدور على وقع المقدَّس الذي يثير الخشوع والوقار، وتحيط به الخشية والرهبة. وتحمل هذه الأسماء وظيفتين اثنتين: أولاهما: إعلان صريح ومباشر عن الانتماء العقائدي الإسلامي. وتحمل الوظيفة الثانية للاسم محاولة للتقرّب والتيمّن والتبرّك بالله وأوليائه والاقتداء بهم. بل إن بعض الأسر في المشرق والمغرب تلتمس نساؤها العاقرات الذرية من لدن هذا الولي أو ذاك الإمام بفضل كراماته، بعد أن نفدت كل وسائل العلاج الطبي الحديث. وعندما تلوذ المرأة العاقر بضريحه، تتعهّد بتسمية المولود المنتظر باسمه. وأحيانًا تكون التسمية عقب رؤيا رآها أحد الوالدين. ولاحظ جيمس فريزر أنه في بعض القبائل البدائية يحدث حالات مماثلة من الرؤيا عند المرأة الحامل، والطلب منها أن تسمي مولودها باسم أحد أقاربها الموتى الذي مثُل في حلمها.

واقتضى العُرف في المجتمعات الإسلامية التقليدية عدم تسمية الابن إلا بعد انقضاء أسبوع على ولادته، خشية من إلحاق الضرر به بسبب الحسد. وثمة اعتقاد باستبدال اسم الطفل الذي أصيب بداء أو أذية باسم آخر، يوهم أن تغيير الأسماء يستتبع تغييرًا بالحظوظ والظروف.

وعند البراهمة يدعى الطفل باسمين، أحدهما للاستخدام العام، والآخر سري لا يعلمه إلا الوالدان. وتهدف هذه العادة إلى حماية الشخص من السحر، لأن السحر لا يأخذ مفعوله إلا إذا اقترن بالاسم الحقيقي. ويُحجم بعض أفراد القبائل عن ذكر أسمائهم ويحافظون على سريتها، لأنهم يعتقدون بأن التلفّظ بها يحدّ من نموهم، أو يصيبهم بالأذى. ودفعت ضرورة الحفاظ على السرية، أو تجنّب ذكر الاسم الحقيقي للشخص، إلى عادة إطلاق الألقاب. فاللقب لا

يشكّل جانبًا ماديًّا وحيويًّا من الشخص، ولا تؤثر أعمال السحر عليه أو التسبّب بموته، أو لفت انتباه الأرواح الشريرة إليه، أو الخوف من إساءة استخدام الاسم من قِبل أعدائه من البشر[1]. وعند المسلمين التقليديين لا يلفظ الزوج اسم زوجته أمام الملأ لأنه يُعتبر انتقاصًا من رجولته، وغالبًا ما حلّت بدلاً منه ألفاظ، مثل الدار أو البيت أو الحرمة أو العيلة أو بنت العم.

ويتجنّب العديد من القبائل ذكر اسم الشخص الميت، ويُشار إليه بالمرحوم لكي لا تنزعج روحه المتجوّلة فيما بين الناس من أصدقائه وأقربائه. وعدم ذكر اسم المتوفى إلا مسبوقًا بكلمة المرحوم، إنما هو ناجم عن محمول من القداسة، يصطبغ به هذا الشخص عندما ينتقل من دار الدنيا الأولى إلى دار الآخرة. وربما كان تجنّب ذكر الأسماء مردّه الخشية من الأرواح. وقد تبيّن أنّ هذا هو الدافع الحقيقي عند الطوارق المسلمين «فهم يخافون عودة روح الشخص الميت، ويفعلون كل ما بوسعهم لتجنّب ذكره عن طريق تغيير مقرهم بعد موته، ويمتنعون إلى الأبد عن ذكر اسمه، ويتحاشون كل ما يمكن أن يستعيد روحه»[2].

وكما أن اسم كل فرد يتشكّل من مجموعة حروف، فإنه يدخل في شبكة التطابقات المتناظرة مع عناصر الكون. وكانت هذه الرؤية مدخلاً لازدهار ما سمي بعلم الحروف أو الحروفية التي اختصّت بالعلوم الخفية مثل علم الجفر. وفي عمله الموسوعي (شمس المعارف ولطائف العوارف) لخّص أبو العباس البوني (توفي عام 622هـ) كل ما كان معروفًا في عصره على صعيد الحروف والأسماء والطلاسم. وردّها توفيق فهد في كتابه «الكهانة العربية قبل الإسلام» إلى التأمل الباطني الإسلامي في حروف القرآن. وقد شكّلت هذه الحركة مع

(1) جيمس فريزر: الغصن الذهبي - دراسة في السحر والدين: ص 323 - 328.
(2) نفسه: ص 332.

الزمن اصطلاحات متعارفًا عليها. وصُنّفت إلى فئات، ومُورست بمهارة ودقة، واستُخدمت في التشخيص الطبي الشعبي. وتناول ابن قيّم الجوزية (توفي عام 691هـ) على نحو خاص الخواص العلاجية للفاتحة[1].

الحرف الشافي

ولعل الاعتقاد بالطبيعة القدسية للحروف الأبجدية لا تخلو من صلة بالفكر القبالي اليهودي، إذ اعتُبرت أصوات حروف الأبجدية وأشكالها مكوّنات فعلية للواقع. وهو اعتقاد راسخ بحيث بات بالوسع القول بأن القبالي المتمكّن، يستطيع من خلال النطق بأسماء الملائكة أو الشياطين أو اسم الإله أن يحوز لنفسه على قدرات مقدسة، يستخدمها في أعمال السحر أو التنبؤ بالغيب[2]. وأهم هذه الحروف هي ما تجتمع في اسم اللّه وصفاته. والإيمان بخواص أسماء اللّه، عُرف منذ القدم عند المصريين والآشوريين الذين عاملوا هذه الأسماء باحتياط وحذر.

ويعدّ الشيعة اسم اللّه الأعظم من أسرار النبي وأئمة أهل البيت. إذْ إنّ اللّه يستودعه عند خاصة أوليائه. وهو نور يقذفه في قلوب عبّاده المؤمنين الصادقين المخلصين العارفين به. وذلك لا يكون إلا لمن بلغ ذروة من الكمال، والترويض النفسي. واسم اللّه الأعظم هو من ثلاثة وسبعين حرفًا أودعه اللّه تعالى عندهم، واختص بواحد لنفسه.

ويعتقد المتديّن أنّ العلاقة بين اسم الجلالة وجسده ليست مجرد علاقة عشوائية تصوّرية، إنما هي ارتباط مادي وحقيقي يوحدهما بطريقة تمكّنه من استخدام فضائله السحرية، مع التحوّط بطريقة ذكره وكتابته والتلفّظ به، ودقة

---

(1) توفيق فهد: الكهانة العربية قبل الإسلام - مصدر سابق - ص 166.

(2) طواهري ميلود: المقدَّس الشعبي: ص 35.

مكانه وتوقيته، وعدم السخرية منه، أو تدنيسه برميه في القاذورات. وفرضت الأديان المصرية والصينية واليهودية على المؤمن لفظ كلمة اللّه بطريقة صحيحة ليكتسب قدرة التأثير على الكائن البشري، أو الشيء الموضوع، إذْ إن الكلمة الإلهية مشحونة بطاقة جبّارة. وعند اليهود أن اسم اللّه، إذا ما تُلفّظ به، بصوت عال قادر على زعزعة الأرض. لذا فإن الأحبار يمتنعون عن الجهر به. ويُحرَّم على اليهودي ذكر لفظة يهوه رغم تدوينها في التوراة العبرية، فيستبدلها بأدوناي[1]. ويتحرّج المسلم الحديث عن الوضوء في دورة المياه، وما يستلزمه من ذكر اسم اللّه في مكان كالخلاء. ومنزلة بسم اللّه الرحمن الرحيم كمنزلة الاسم الأعظم. وعن الإمام علي الرضا قال: إنّ بسم اللّه الرحمن الرحيم أقرب إلى اسم اللّه الأعظم من سواد العين إلى بياضها[2].

وتدلّ مجمل الأخبار عن المسلمين الأوائل استخدامهم آيات من القرآن بعينها، وعلى رأسها الفاتحة والمعوذتين وآخر البقرة وياسين والكهف والسور القصار، لما لها من أثر مباشر في شفاء الأبدان والتداوي بها، واستخدامها في الرقية لطرد الجن والشياطين، وإزالة السحر والصرع، واستجلاب الحظ والخيرات، ودفع المكروه والمخيف، ومجلبة الأجر والثواب. وقد أدى انتقال التفكير في القرآن من الأسئلة المعرفية إلى العمل على استغلاله لمآرب عملية تتعلق بالغنى والفقر، والسعادة والشقاء، والأمن، والخوف، والصحة والمرض، إلى أن تجد هذه الأحرف والكلمات والآيات في الثقافة الشعبية ملاذاً له[3].

وتقوم طريقة الاستفادة من هذه الآيات، في رأي محمد الهادي الطاهري، على التماثل والاستعارة.

---

(1) Dictionnaire des symboles: Chevalier: p 676.

(2) تفسير العياشي 21/1 موقع www. erfan.ir.

(3) محمد الهادي الطاهري: الاستخدام الطلسمي للقرآن - مجلة أنتروبولوجيا العدد 2 - سبتمبر 2015.

في التماثل تُنتزع الألفاظ من سياقها القرآني، والاشتغال على دلالاتها المعجمية دون دلالاتها السياقية لتحقيق التماثل بين لفظ من ألفاظ الآية، والمراد المأمول تحقيقه في ذهن القارئ، مثل تحوّل كلمة المُلك الدالة على قدرة اللّه، وعلى الخضوع والعبودية، إلى الامتلاك المادي وتحصيل الخيرات الأرضية.

والاستعارة تكون باستثمار ما في الآيات من استعارات إلى تحويلها إلى معنى حرفي. مثل: ﴿قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾. آية 57 من سورة يونس، إذْ يفسّر الشفاء هنا بمعناه الجسدي، وعندئذٍ تنفع هذه الآية لجميع آلام البطن، إذا ذابت في ماء الشعير الأخضر وشربها المريض.

وفي مقاربته يذكر الطاهري أن هذا الفكر الإسلامي المتوحش (يقصد البدائي) لم يزدهر في عصور الانحطاط، ولكنه ظل يعمل على تخوم الفكر الإسلامي العليم، منذ عصر النبي حتى العصر الحديث تعزيزاً لاعتقاد عامة المسلمين اليوم، وفي كل وقت، أن القرآن شفاء من كل داء ظاهر أو باطن «وإنْ باتت هذه المعتقدات في نظر البعض معتقدات شعبية، فهي في أصل نشوئها من صلب التجربة الدينية الأولى، ولكن العقل الديني المدرسي لم يحفل بها فتركها على هوامشه دون أن يقاومها»[1]. وانصرف هذا المفهوم الطلسمي في النظر إلى النص القرآني كدلالات لغوية وطاقات تعبيرية إلى العمل به. وترك اللغة والفكر وراءه لينكبّ على الحياة والوجود، وينغمس فيها طمعًا في مباهج الحياة وهلعًا من أخطار الموت والعدم.

ويردّ الطاهري على Constant Hames بأن هذا الاستخدام الطلسمي لم يؤسس لبناء سلطة دينية أو سحرية موازية تستأثر بطلاسم القرآن، وتحتكر السر، وتمنعه عن سائر المؤمنين، إنما كان هذا العمل مباحًا أمام كل من

(1) المصدر نفسه : ص 64.

يستخدمه»[1]. وأحيل هنا على كتاب «Coran et talismans» ولا سيما دراسة Anne Regourd التي أجرتها في أحد أوقاف المساجد اليمنية عن كوبين يُستخدمان في العلاجات السحرية، وتحاول فيها التأكيد على مأسسة هذا العمل الطلسمي القرآني الذي يدحضه الظاهري.

وتستخدم العقلية الشعبية الدينية «حساب الجُمل» فتعطي لكل حرف من أحرف الهجاء قيمة حسابية عددية، ورقمًا معينًا، يدل عليه. واستخدم العرب حساب الجمل في علومهم وتجاراتهم وحساب أوزانهم وجداولهم الفلكية، وفي تأريخ الأحداث، والولادات، والوفيات، ومعرفة الطالع، والتوافق، والتنافر بين الزوجين، وغزا الشعر العربي في العصر المملوكي حتى العصور المتأخرة. وأطال ابن خلدون في مقدمته الحديث عنه، وبات موضوع أطروحات عديدة في الجامعات الإسلامية، حيث ظنّ العاملون بهذا الحقل أن اللّه أودع في الحروف أسرارًا وحكمًا، يمكن أن تهدى بها النفوس، وتُشفى بها الأمراض، وهذا عائد في رأي د. شحاته صيام إلى العقل السحري الذي استخدم الحرف، أو ما عُرف بخطاب الجفر المسكون بهاجس كشف الغيب، والتحكّم في مصائر البشر، ومن خلال تأويلاته وخطابه الذي يجمع إلى القرآن والسُّنّة المصطلحات اليهودية والكنعانية والآشورية والمندائية، ويخلط بين المعارف والأديان واللغات، ويستخرج الأدلة المؤسسة على سلطة الزمن الأول، وذكريات الماضي والمطمور من النصوص والخطابات البعيدة عن طبيعة الواقع المعاش، في محاولة لدمج حكم البشر في حكم اللّه، والحرص على هيمنة سلطة معينة لا تتيح للمرء الخروج من إسارها[2].

وتلعب الأحرف دورًا في الذهنية الدينية السحرية، وفي المعالجة

---

(1) المصدر نفسه : ص 62.

(2) شحاته صيام: العشق المحرّم، الجسد والسحر - دار رؤية للنشر التوزيع - ص 266 - 268.

الجسمية، لما يسمى بالطب الروحاني. وتنقسم إلى حروف نورانية ترتبط بالعالم العلوي السماوي، في مقابل حروف مظلمة متعلقة بالعالم الأرضي السفلي. وبينما تعمل الفئة الأولى في الخير، تلعب الثانية دورًا سلبيًا في أعمال الشر. ولعل هذا التصوّر عزّزت وجوده فواتح السور القرآنية، ومعالجتها كأحرف مقدسة ذات فعالية وتأثير، على أعضاء الجسد وطبائعه، من شعر الرأس إلى القدمين، وفق ساعات وأيام محددة، وارتباط بالكواكب والنجوم. وثمة أحرف ظاهرة، وأخرى خفية، وأحرف نارية وهوائية ومائية متأثرة بالتصور الفيثاغوري والإفلوطيني والموروث البابلي والفرعوني.

وتبلغ فاعلية هذه الحروف الاستشفائية المُشكّلة من الآيات القرآنية والمُعوّذات والطلاسم من طريق تذويبها بالماء، أو كتابتها بالزعفران أو الورد أو العنبر أقصى درجات تأثيرها. وهذه الممارسة الطقسية الشعبية للمعالجة والاستشفاء تعمد إلى محو جسد اللغة وتذويبه. وتكتسب قدراتها من الصلة التي تعقدها بالغيب والماورائيات، انطلاقًا من اعتقاد عام بأهمية الكلمة التي تشفي وتخلق. ويشكّل الماء وسيطًا لتذويب مادة اللغة المقدَّسة، فيشرب العليل أو الممسوس أو العاشق المحبط الكلام الممحو، ويتغلغل في جسده طلبًا للشفاء، اعتقادًا منه بالطاقة المُذابة فيه وبروحانيته السحرية. وهذا الارتباط بالماء يوضح مدى علاقة ثيمة الاستشفاء بثيمة الماء في رمزيتها الأسطورية المتجذّرة في نظرة العديد من الشعوب والأديان، وعلاقته بعملية الخلق والتبرّك به وبقوته المخصبة، حيث إنّ الماء هو بذار إلهي. كذلك ترتبط الكلمة المذابة بالكلمة الإلهية التي خلقت الكون بقوتها الكامنة في التلفّظ بها، ووقع الحروف وطبائعها وأسرارها وخاصيتها على آثارها العلاجية[1].

وحينما يتعلق الأمر بكتابة أو قراءة كلام مقدَّس، فكأنما تكون المعوّذات

---

(1) فاطمة الوهيبي: لغة الجسد وجسد اللغة: ممالك الوجدان الشعبي. مجلة كتابات معاصرة - المجلد الثامن عدد 29 كانون الأول 1996 - كانون الثاني 1997 - بيروت - لبنان : ص 72- 73.

والرقى واسطة صعود وانتقال من المرض إلى الشفاء. والتماس ثيمة الشفاء عبر عالم الكلمة السحرية، إنما يعكس رؤية الإنسان وموقفه من الوجود وطموحاته وتخوّفاته وإمكانياته وحدود قدراته[1].

وكان من تأثير القرآن أنْ أُحيطت اللغة العربية الفصحى التي نزل فيها بالمهابة والقداسة، والتي يصفها المستشرق جاك بيرك في كتابه «العرب من الأمس إلى الغد» بأنها علامات تُخلق في الفضاء وتنزل إلى الأرض[2].

وفي نظر الأصوليين أن اللغة العربية هي التي أنتجت القرآن، بل إنّ القرآن هو الذي أوصل اللغة العربية إلى درجة الكمال، لأنه غير قابل للتقليد، لا بل إنه غير مخلوق. «وبذلك استحوذ الدين على حق الرقابة على الإنتاج الثقافي»[3].

والحال أن معاناة هذه اللغة وإشكالياتها الجوهرية، هي في عملية تحوّلها من علياء القداسة وملكوتها إلى الفضاء الدنيوي المعاصر كأداة للتداول والتبادل. ومعضلة هذه اللغة التي تسري قداستها في النطق بها، ومباركتها أعمال المسلمين في شتى أنحاء الأرض، أنها تعتزم البقاء وفيّةً لرسالتها القديمة، في الوقت ذاته الذي تضطلع فيه بجهد جبّار لإدخال الروح العصرية إليها[4].

وتلاحظ الكاتبة الإيرانية نيلوفر حائري أن اللغة العربية الفصحى لكونها لغة الصلاة اليومية والشعائر الدينية، والمكوّن الأساس لهوية العرب

---

(1) المصدر نفسه : ص 80

(2) جاك بيرك: العرب من الأمس إلى الغد - ترجمة: د. علي سعد - بيروت دار الكتاب اللبنانيّ ومكتبة المدرسة - 1982 - ص 293.

(3) أوليفيه روا: الجهل المقدَّس: زمن دين بلا ثقافة- دار الساقي - بيروت - لبنان: ص 74.

(4) جاك بيرك : العرب من الأمس إلى الغد - مرجع نفسه.

والمسلمين، غدت رأسمالاً رمزيًّا يحفظ الماضي ويخدم اللّه. وترى حائري أنّ أي إنتاج لغوي شفوي أو مكتوب، تتوارى خلفه إيديولوجيات وعمليات إقناع وتلقين منظّمة وممارسات تاريخية راسخة[1].

وهذه الفضيلة اللفظية المعزوّة للكلمات القرآنية باتت في أذهان المسلمين ينبوع كل معرفة، قبل مباشرة أي تجربة حياتية. وقداسة اللغة لم تقتصر على الجانب الديني فحسب، بل اقترنت بالهويّة القومية والوطنية، وعدّ المؤازرون للغة الفصحى أن التشجيع على الكتابة بالعامية مؤامرة كولونيالية خطرة على فكرة العروبة، وتلاحم أبناء البلاد العربية، وجرثومة أصابت الألسنة بالفساد، بمرور الوقت، واختلاط العرب بغيرهم من الشعوب.

وقد لعبت اللغة العربية دورًا في تعبئة شباب المغرب في العهد الاستعماري الفرنسي للحفاظ على الهوية الإسلامية، في وجه التجنيس والتبشير باعتبارهما مسًّا بالعقيدة، وموقفًا دفاعيًّا ضد المحو والانحلال في الآخر دينًا وثقافة ولغة[2]. وهذا الغلو الديني والسياسي حال دون الإقبال على اللغة العامية، ومعاينتها معاينة علمية، حيث العامية مزدراة وركيكة ولغة الأميين والسوقة، كما يقول المتفقهون.

وإزاء كل حرف عربي معادله العددي. وكان الإنسان البدائي يستخدم أعضاء جسده للتّعداد: اليد والقدم والمفاصل والرأس. وينحو عالم اللسانيات الروسي Marr إلى اعتبار أصابع اليدين هي التي استُخدمت حصرًا في العمليات الحسابية، بحيث يمكن الحديث عن تطوير تقنية جسدية حسابية في حضارات مختلفة ومتباعدة جغرافيًّا، سرعان ما تمّ تدعيمها بالحركة والتلفّظ

(1) نيلوفر حائري: لغة مقدسة وناس عاديون - ترجمة: إلهام عيداروس المركز القومي للترجمة- الطبعة الأولى 2011 – ص 111 وص 121 - 122.

(2) آمال موسى: الشباب التونسي والتديّن في الحياة اليومية. مرجع سابق.

اللساني[1]. وكانت الأصابع العشرة لليدين مصدر استلهام قاعدة الترقيم المعتمدة في اللغات الهندو- أوروبية، وفي اللغات السامية، ولدى المغول، بل في أكثر اللغات العالمية. بما لا يترك إلا مجالاً قليلاً للشك في الاستعمال الرمزي الكوني تقريبًا للأصابع. واختلاف أساليب العدّ لا يعكس مجرد اختلافات تقنية، بقدر ما يعبّر عن طرائق متمايزة في التفكير، وفي النظرة إلى الماهيات العددية.

«فإذا كانت الأعداد اليوم تحمل صبغة كمية في المجتمعات الحديثة المحكومة بعقلانية أداتية، فإنها لا تتجلى إلا وهي ملتبسة بصبغة كيفية في المجتمعات البدائية والتقليدية، إذْ لم يكن باستطاعة الفكر البدائي تمثّل العدد، ضمن أفقه الرمزي، مجرّدًا من مضامينه السحرية والروحية والأسطورية، بل إنّ وجوده لا يكون إلا متخيّلاً»[2].

وإذا كانت الأعداد تنقسم إلى شفع (زوج) ووتِر (فرد)، فإنّ الأعداد الفردية تحظى في الثقافة العربية الإسلامية بضرب من القداسة، جعلتها الأكثر تداولاً في الطقوس والمأثورات الشفهية. لذا كانت أسماء اللّه الحسنى تسعة وتسعين، والصلوات خمسًا، وأركان الإسلام خمسة، والسموات سبعًا، وهي جميعًا أعداد فردية. وتُعتبر الأعداد: الواحد والثلاثة والخمسة والسبعة أكثر الأعداد ديناميكية. وقد درجت المجتمعات الإسلامية التقليدية، وهي تمارس معاملاتها وأنشطتها التجارية وحصاد محاصيلها، من كيل ووزن، إلى عدم التلفّظ بالرقم أو العدد واحد عند استهلال عملية العدّ بسبب قداسته، ويُستعاض عنه بعبارة بركة، اثنتان، ثلاثة... إلخ.

---

(1) عماد بن صولة: المتخيل الشعبي للأعداد - مجلة الموروث - الشارقة، أول مارس 2016 - ص 118.

(2) نفسه ص 119.

كذلك شُحنت الأعداد في الممارسة الصوفية بمضامين روحية تنظّم مختلف طقوسها، مثل الأذكار والأوراد[1]. ويمكن حسبان العدد سبعة والعدد أربعين إرثًا رمزيًّا مشتركًا بين الإسلام والمسيحية واليهودية، ويتعلّق بعملية الخلق وبالطقوس الجنائزية. وتجلّت الأعداد، عبر المتخيّل الخصب، رموزًا ومعتقدات وتصورات أسطورية وسحرية.

(1) المصدر نفسه ص 120-121.

الفصل الثامن

الجسد اللاهي

لو كان ثمة معادلة للنجاح = أ + ب + ت،
فإن أ هو العمل و ب هو اللعب و ت هو الصمت

ألبرت أينشتاين

تحظر المدوّنة الفقهية الإسلامية اللهو، مع أنه ليس وقفًا على بني البشر. بل يتقاسم عالمُ الحيوان والثدييات الأليفة أنماطًا من اللعب، تختلف في ما بينهما بالنوعية والغاية.

وكانت المسيحية في بداياتها قد أدانت العروض الفرجوية القديمة، وخاصة فن الإضحاك الإيمائي والدُّعابات. وكان القديس يوحنا كريزوستوم أعلن صراحة أن الدُّعابات والضحك إنما هي من نفث الشيطان، وعلى المسيحي أن يلزم الجدَّ على الدوام، والتوبة، والألم، للتكفير عن خطاياه[1].

وقد قامت المجمّعات الكنسية والمحاكم بمنع الحركات التهريجية والهزلية والمواكب الكرنفالية، قبل أن تزدهر في العصور الوسطى خارج

(1) ميخائيل باختين: أعمال فرنسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط - ترجمة وتقديم شكير نصر الدين - منشورات الجمل - بغداد - بيروت طبعة أولى 2015 - ص104.

الكنيسة، وفي أزمنة محدّدة، مثل الأعياد والمناسبات والاحتفالات. حيث كانت تُعزف الألحان الشعبية وتُقام المآدب، وتكتسي مظاهر عربدة باخوسية (باخوس إله الخمر) وما يرافقها من إفراط في الأكل وشرب الخمر.

فالضحك يتعارض مع الجمود المحافظ، وحديّة النظام والتصورات القائمة عن الحياة الدينية، لأنه يقلب الأعلى إلى الأسفل، والرسمي إلى الشعبي، والرصين إلى الماجن، والطقسي إلى الارتجالي.

إنّ إنسان العصر الوسيط الأوروبي، وهذا ما ينطبق على أي مجتمع قديم أو معاصر، كان يشعر داخل الضحك بهزيمة الخوف الذي تثيره قوى الطبيعة الجامحة، والموت الذي يتربّص به، وعذاب القبر، والهاوية، وأهوال الآخرة، وتعسّف السلطة الإنسانية، وجبروت السلطان الإلهي. ولكنّه كان قبل أي شيء آخر، انتصارًا على الخوف الأخلاقي الذي كان يُقيّده ويُرهقه. وبهزيمته أنار التهكّم والضحك وعي الإنسان، وكشف له عن عالم جديد[1].

وتذكر رواية أمبرتو إيكو «اسم الوردة» كم هي قوة الضحك هدّامة. وإذْ يسأل أحد أبطال الرواية الذي يبحث عن كتاب أرسطو الضائع «الضحك والكوميديا»: ماذا سيحدث إذا ما سُمح بالضحك على كل شيء؟ فيأتيه الجواب: «الكتاب بإمكانه أنْ يقوّض بنية القداسة».

وقد فرض الطهرانيون المسيحيون كالبروتستانت واليعاقبة قيودًا مشدّدة على ممارسات اللهو والترفيه. ولم يقتصر هذا التشدّد على الأديان، بل عبّر بعض العلمانيين اليساريين واليمينيين عن عدائهم لسلوكيات الترفيه. دون أن يعني ارتباط ذلك بالخشية من إيقاع الفوضى في المنظومة الأخلاقية. بل بزعزعة أسس سيطرتهم، ونظام القوة الذي يرتكز عليه بعض مكوّنات السلطة

---

(1) المصدر نفسه: ص126.

الحاكمة، وسلطة الزعماء، والأحزاب السياسية والاجتماعية، ما يؤدي إلى تراخي الجماهير في الاستجابة للتعبئة عندما يدقّ النفير، وإلى خروجها عن البراديغم العقائدي الذي يشكّل الأساس الفكري لإطار السلطة التي تمجّد عادة الانضباط والتحكّم بالنفس. وقد فرض البلاشفة الروس تلافيًا لهذا المصير، قيودًا صارمة باسم الجدِّ والعقلانية في العمل [1].

أما في الإسلام فيرجع تركيز المشاعر والأحكام المعادية للهو، بشكل أساسي على الخمر والنساء والغناء. وقد شهدت القرون الأولى للإسلام نزعة واضحة للدُّعابة والمرح، ولم تُواجه سوى بالقليل من القيود. مع أن المسلمين يزدرون عادة الأعمال العبثية أو التصرفات الحمقاء، والخفة والطيش، والنطق، بألفاظ بذيئة، والشطط في اللهو الذي يصرف المرء عن الاشتغال بتقوى اللّه، ويضعف التركيز على الجهاد.

ويعبّر أحد الفقهاء الإيرانيين المعروفين محمد تقي مصباح يزدي عن هذه النزعة المحافظة بوصف التسلية بأنها «قيمة مضادة» لأن أخطر ما يهدّد الإسلام أنْ ينسى الرجال تقوى اللّه، وأنْ يُنشئوا مراكز ثقافية بدل المساجد، وأنْ تسيّرهم الأفلام والفن بدل الصلاة والابتهال[2].

ويستنكر المتزمّتون في إيران بأسى البهجة والحبور المواكبة لعيد النيروز في رأس السنة الفارسية التي تحتفل بها أوساط الشعب جميعًا. كما يزعجهم أبسط مظاهر وأشكال التعبير عن الحيوية والتفاعل، مثل: التصفيق والصفير والهتافات المرحة، ورنين الضحك. وكل ما يمكن أنْ يُعدّ خروجًا عن الانضباط الصارم. ولكن ممارسة ضروب من اللهو، وتزجية الوقت لم تختفِ مطلقًا، وإنما تمكّن الشباب من ابتكار وسائل للترفيه والنشاطات اللعبية التي

(1) آصف بيات: الإسلاموية وسياسة اللهو: مجلة إضافات - العدد السابع - صيف 2009 - ص25.

(2) نفسه: ص12.

مارسوها في الخفاء. وقد أعاد الشباب الإيراني المتعولم ابتكار تديّنه، فمزج المتعالي بالدنيوي، والإيمان بالتحرّر، والمقدّس بالتسلية.

والواقع أنّ الجناح الإصلاحي في السلطة الإيرانية الذي تزعّمه الرئيس محمد خاتمي لفترة زمنية، دعم نشاطات وسلوكيات متحرّرة نوعًا ما، دون انحراف أو مغالاة. لا سيما الأعمال الفنية والسينمائية والمباريات الرياضية والحفلات الموسيقية. ومعاداة اللهو، أو الخشية من الإفراط فيه، مردّه أحيانًا إلى أن ضروب التسليات والألعاب مستوحاة اليوم، أو مقتبسة في غالبيتها من تقنيات اللهو الغربية، وتندرج في إطار الثقافة الأوروبية ذات المنحى أو الإيحاءات الإيروتيكية.

والشواهد غزيرة على دور الأحزاب والمنظمات الإسلامية واتحادات الطلاب الجامعيين والوعّاظ في مصر وإيران، والجزائر، والدول الإسلامية الأخرى الذين هيمنوا على حرم الجامعات والأندية الثقافية، منذ نهاية الثمانينات، وفرضوا سلوكيات صارمة على صالونات التجميل، وحفلات الزفاف، ومنعوا الأفلام، لا سيما الأفلام الإباحية وحفلات الرقص، واستبدلوا الأغاني بالأناشيد الدينية، وحظروا لبس السراويل الضيقة، وشجعوا بالمقام الأول ارتداء الحجاب. وحرّموا سماع الموسيقي والتمثيل والرقص والنحت والغناء.

ووصل المنع إلى عالم الطفولة، حيث حرّم الإسلاميون شراء الدمية الأميركية الشهيرة باربي (Barbie)، وابتكروا نظيرة لها هي «فلة» الخليجية. وصنعت إيران دمية أخرى محجّبة هي سارة لتواجه الدمية الأميركية باربي التي ابتُكرت عام 1959. والدميتان الإسلاميتان تحملان السمات الإسلامية في الزي والمظهر وملامح الوجه المعهودة في بلادنا، وتميزتا عن نظيرتهما الأجنبية بأنها الأقرب إلى تمثيل الإرث، والروح المحلية والأهلية، إزاء رمزية الثقافة الغربية والأميركية، ومن ضمن آلية المقاومة السياسية والثقافية. «وكان الهدف

المعلن من إنتاج تلك الدمى الإسلامية، هو الحفاظ على الثقافة المحلية، عبر تقديم الزي الإسلامي، وتغيير الاسم، وإلغاء وجود صديق مثل صديق باربي، والبحث بدلاً منه عن زوج مناسب لفلّة وسارة»[1].

وتمثّل باربي الفتوّة الدائمة والأنوثة المتألقة، ولديها مقاومة مطلقة ضد الشيخوخة تجعلها أكثر جاذبية في المجتمعات الاستهلاكية. وتحقّق باربي استيهامًا جماعيًّا بالحلم الرأسمالي لاستهلاك لا ينضب، عند مستهلكين لا يموتون أبدًا ولا يتغيّرون. باربي هي جسد يرمز إلى بزوغ الجسد التقني في ثقافة نفعية[2].

وحيث يرجع المسلم دائمًا إلى السُّنّة النبوية ليراعي في عمله الخط الديني والشرعي، فإنّ الوقوف من التسلية أمر غير محسوم، لكنّ الكاتب الإسلامي طارق رمضان يجد لثقافة الترفيه واللعب وإمتاع النفس والترويح عنها سندًا في صحيح البخاري وصحيح مسلم، على لسان الصحابي حنظلة الذي صوّب الرسول رأيه في الموضوع، داعيًا المسلم إلى تقسيم وقته إلى زمنين: أحدهما للعبادة والتذكّر، والثاني للراحة والاسترخاء والترفيه[3].

ويرفض رمضان اتجاهات المسلمين المتشددين الذين ينكرون متعة الترفيه. ويُقرّ بأن التسلية من ضروريات الحياة بالنسبة للصغار والكبار، على حد سواء، بعد أن أصبحت الموسيقى لغة عالمية، وحرّكت صور التلفاز والسينما أذهان الناس، وتحوّلت المباريات الرياضية الضخمة مثل المونديال والألعاب الأولمبية إلى تجمّعات شعائرية في الأزمنة الحديثة. بيد أنه يُعلّق

(1) شيرين أبو النجا: الحجاب بين المحلي والعولمي - مرجع سابق.

(2) ماري ف. روجرز - معجم الجسد - ص 259-265.

(3) طارق رمضان: الإصلاح الجذري - الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر - ترجمة أمين الأيوبي - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت - ص238.

مسألة الترفيه على المعنى الذي يجب على التسلية أنْ تتضمّنه، وعلى الشكل الذي ينبغي أنْ تكون عليه، فلا تُستخدم نشاطات الترفيه للترويج لقيم تتناقص مع المقاصد العليا، والأخلاق العامة، خشية من إطلاق العنان للتعبيرات عن الغرائز البشرية، بدل تهذيب العقل والقلب والمخيّلة، وصياغة أهداف تقاوم النزعة الاستهلاكية[1].

وبتأثير الدور المتنامي الذي تلعبه الفنون في الحياة المعاصرة، والتي تصل إلى المسلمين عبر الإعلام ووسائل التواصل، ينتقد طارق رمضان الحديث عن فن إسلامي مستمد من ذوق وأشكال ودوافع معيّنة، أو ما يسميه «طريقة شرقية للتعبير عن العواطف والأفكار والمعاني»[2]، من خلال الإحالات إلى الموضوعات والثيمات Themes الإسلامية والنتاجات ذات الجوهر الديني. وحيث لا يمكن اختزال الفن الإسلامي بسلسلة من الإجابات والحوافز الدينية التي يُعبّر عنها بقليل من الاحترافية، يدعو رمضان في المقابل إلى ضرورة أنْ تُفصح هذه الأنماط الفنية عن مشاعرنا وعواطفنا وشكوكنا، وأحزاننا وأفراحنا اليومية، وعن دموع المراهقة، أو دموع الآباء والأمهات والتقدّم في السن، والوحدة والأمل. أما أسلمة العمل الفني فلا يكمن في البُعد الوعظي والإرشادي، أو الاقتباس من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فمثل هذا التوجّه يكشف عن افتقار عميق إلى الثقة بالنفس، والقدرة على تشكيل الثقافة والفن على العموم، نتيجة الهوس الذي يمتلك الناس خوفًا من انتهاك الأعراف والتقاليد. وما عاد هؤلاء يعرفون كيفية التحدّث ببساطة عن المعنى. وباتوا يجدون صعوبة في نقل العواطف الطبيعية والإنسانية التي تتجاوز الانتماء إلى الدين[3].

(1) المصدر نفسه: ص 239.

(2) نفسه: ص246.

(3) نفسه: ص249.

مزمار الشيطان

أما الغناء وهو على رأس الفنون القديمة والحديثة. فقد رأى فيه الفقه الإسلامي بشطريه السني والشيعي أمرًا مُحرّمًا. وتوافق الفقيه الشيخ الأنصاري والشيخ ابن باز على الاستناد إلى الآية السادسة من سورة لقمان: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾. والآية 30 من سورة الحج: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ ففسّرا قول الزور، ولهو الحديث بأنهما الكلام المغنّى. ونسب ابن باز إلى الخليفة الاول أبي بكر الصديق استنكاره غناء جاريتين كانتا عند ابنته السيدة عائشة، وسماه «مزمار الشيطان». وحرّم العلامة ابن القيّم من قبل جميع الأغاني وجميع المعازف، لما يترتب على الغناء وآلات اللهو من قسوة القلوب ومرضها، وصدّها عن القرآن الكريم، والاستماع إلى العلوم النافعة، والتثاقل عن الصلاة، وأفعال الخير، وممارسة الشراب والزنا واللواط.

وفي حين فسّر البعض لهو الحديث وقول الزور بالغناء، فسّرها آخرون بأخبار الأعاجم والأحاديث الباطلة. ولكنّ القرطبي في تفسيره أجاز نوعًا من الغناء، هو ما سلم من الذّم، فيجوز القليل منه في أوقات الفرح كالأعراس والأعياد، أو عند التنشيط على الأعمال الشاقة، أو شحذ الهمم في الحروب[1].

ويرى المحقق الأنصاري الشيعي أن الغناء بعنوانه الذاتي لا حُرمة فيه، ما لم يتصادق مع أحد العناوين المُحرّمة، من مثل اللهو والباطل. وسائر الملابسات الملهية المضلّة، كاختلاط الرجال والنساء، وتحريك الشهوات، ومعاقرة الخمرة[2].

---

(1) موقع www.quran.ksu.edu.sa.

(2) www.islam44.com.

بيد أن الأغنية فرضت نفسها بحكم انتشار التقنيات الإعلامية الحديثة، ولم تفلح الذهنية الإسلامية المتشدّدة في كبت هذه الاندفاعة، إنما حاولت تبديل وجهة، أو وظيفة الأغنية، من التّسرية عن النفس والترويح، إلى جعلها تعبّر عن دور في التحفيز على خدمة الخط الديني، وتدعيم القيم الروحية والاعتقادية، كما في مجالس العزاء عند الشيعة أو الرادود الحسيني، وفي المناسبات الدينية عند السُّنّة، مثل الموالد التي تقتصر على بعض الآلات الموسيقية دون غيرها، والارتكاز على الألحان الشعبية والفولكلورية، واستبدال كلماتها بأخرى ذات مدلولات دينية.

ومن تقاليد الأداء المتّبعة التي لاحظها باحثون في الموسيقى الشعبية المصرية، ما يتعلق ببداية أو استهلال الأداء، حيث يتمّ ذكر اللّه والصلاة على النبي. وهو تقليد لاستهلال الحكاية في السير الشعبية: «كان يا ما كان» ولا يحلو الكلام إلا بذكر النبي عليه الصلاة والسلام». وفي الأفراح أو أغاني الزفة تغطي هذه الاستهلالات الدينية الإيحاءات الجنسية التي تثيرها حفلات الزواج، كما تضفي الزغاريد النسائية الطابع الإيروتيكي في الأفراح. كذلك تدعو هذه الاستهلالات الزوجات الحديثات إلى احترام أزواجهن، وحضّهن على مكارم الأخلاق، وعلى التحلّي بالمزايا الأخلاقية والاجتماعية وحفظ النسل.

وتحفل ليلة الحنّة في الثقافة الشعبية المصرية بالعديد من الأغنيات التي تحمل قيم الثقافة الريفية المصرية. وهي ليلة الاستعداد والتمهيد لليلة الدُّخلة، حيث تُزف العروس إلى عريسها. وتعمد أغاني تلك الليلة إلى إثارة مخيّلة العريس بما سوف يستأثر به من متع حسيّة... وهكذا تبدو الموسيقى الشعبية، أو الفولكلور الشعبي «نصًّا ثقافيًّا كاشفًا لما يعتمل في فكر المجتمع ووجدانه»[1].

(1) د. محمد شبانة: الأغنية الشعبية كنص ثقافي - مجلة الثقافة الشعبية البحرينية - العدد الثالث - أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر 2008 - ص110 - 130.

بل يتغلغل الأداء الصوتي في فضاء الوجدان البشري بما يحمل من طاقات كلامية لا ينفصم عُراها عن إيقاع تنفّس الجسد وحركة أحاسيسه ومشاعره. وتتجلى هذه الطاقات في أغاني المهد المعروفة في أنحاء العالم المتمدّن والبدائي، حيث يولّد صوت الأم الدافئ الإحساسات المريحة والمهدّئة لدى الطفل. ويلعب الصوت دورًا مؤازرًا للعمل الجماعي، فيواكب الغناء في المجتمعات التقليدية النشاطات العملية، مثل بذر البذور والحصاد وعصر العنب وطحن الحبوب، قبل أن تفرض الصناعة الحديثة إيقاعاتها الميكانيكية في العمل. وفي هذا المقام يعقد الباحث بول زومتور علاقة طريفة بين الغناء واليد، فيرى أن الغناء يحيل العمل رقصًا ولعبًا وعشقًا. وهو يؤدي وظيفة مزدوجة: يسهّل حركة اليد، ويمحو اغتراب العامل. ومن وظائف الصوت الأخرى تعلّقه بالاحتفالات والشعائر الدينية الدورية، والتعازيم والمرثيات الجنائزية، وشحذ العواطف والإرادة، وتوحيد الانفعالات الجماعية العارمة عندما تتفاقم الظروف المؤلمة، فتهدّئ الأغاني من لوعة الحسرة والأسى. ويصف زومتور قرع الطبول في القبائل الأفريقية بأنه عبق روح الأسلاف، وبأن القبيلة التي تُحرم من طبولها تفقد الثقة بنفسها وتنهار[1].

(1) بول زومتور: مدخل إلى الشعر الشفاهي - ترجمة وليد الخشاب - دار شرقيات - القاهرة - الطبعة الأولى 1999 - انظر مراجعتي للكتاب في جريدة الحياة اللندنية: 21 مارس 2001.

الفصل التاسع

اليد المباركة

الملامسة هي اللغة الجسدية للرغبة

فرنسوا شيرباز

مكّنت اليد الإنسان من استطالة جسده، ومن توسيع قدراته على توفير إعاشته ومأواه ورعاية صغاره. وأدّت مهارة المداولة التي اكتسبتها اليد إلى إكمال الأدوات واستخدامها بطريقة ناجعة. وشكّلت اليد جانبًا مهمًّا من انفتاحية العالم البشري. ووُظِّفت منذ زمن بعيد بوصفها حاملة معنى. «وكان للتفوّق التاريخي الذي حققته اليد اليمنى على اليسرى أثر في بناء مؤسسة اجتماعية، عبّرت عن مثنوية دينية بين المقدَّس والمدنس»[1].

وثمة بقايا لهذه الرؤية نجدها في المجتمعات المعاصرة تربط اليد اليمنى بالقيمة والاستقامة. وما تزال الأعراف تتمثّل في اختتام الاتفاقات ليس فحسب بالتوقيع، بل أيضًا بالمصافحة.

وعُدّت اليد بوصفها واحدة من أدوات لغة الجسد أبرز عضو في النشاط

---

(1) كرس شلنج: الجسد والنظرية الاجتماعية - ترجمة منى البحر ونجيب الحصادي - دار كلمة - أبو ظبي - طبعة أولى 2009 - ص140.

الإيمائي، ولغة الإشارة. وكل إيماءة تحمل رسالة تواصلية عبر المسافات المنظورة أو الأماكن المكتظّة والصاخبة. وتتميّز اليدان بطاقة يستخدمها المنوِّم المغناطيسي لإعادة الصحة والعافية للعضو المريض في الإنسان. «واليد التي تمتد إلى الشخص المتألم إنما تحقن وجوده بالأمل، وتذكّر الكائن المبتلي بأنه ليس وحيدًا أمام محنته. إنه بين يدي آخر يسانده»[1]. فاللمس يؤدي إلى التهدئة والأمان والمشاركة بالبلاء. إنه انبثاق رائع للمعنى، حسب عبارة دافيد لوبروتون.

وتحمي اليد من التأثيرات الشريرة، وهي علامة تكريس ديني، وعلامة على إجلال المؤمنين، أو هي لشكر الآلهة. وفي مصر وبلاد ما بين النهرين تمثّل الأيدي المرفوعة وراحتها للأمام علامة عبادة اقتبسها المسيحيون. وفي الفن الهندي تضفي رسوم الأيدي ثراء رمزيًّا دينيًّا، يُعبّر عنه في رقص المعابد. وانتشرت رسوم الأيدي النذرية في مناطق مختلفة من الإمبراطورية الرومانية، لا سيما في آسيا الوسطى رمزًا للتبريك وحماية للمؤمنين[2].

وتذكر الباحثة التونسية تراكي زناد بو شرارة أن اليد شكّلت أساس تراث تونس القديم بكونها عنصرًا سحريًّا - دينيًّا. وكان في بيرسا (قرب قرطاج) 350 مسلّة من أصل 1500 مسلّة تحمل صورة يد كإشارة طقسية توحي بالحماية والبركة، وطرد القوى الشريرة، علاوة على ما تحمله اليد من أبعاد تشفّعية ووقائية[3].

ودلّت اليد في القرآن على معانٍ عديدة منها: الذلّ والصّغار، فخاطب

(1) دافيد لوبروتون: تجربة الألم - مرجع سابق.

(2) Barbara Ann Brennan: Le pouvoir bénéfique des mains – tchou 1993 - Editions Sand – Paris – p40.

(3) تراكي زناد بو شرارة : أمكنة الجسد في الإسلام - ص34

أهل الكتاب الذي فُرضت عليهم الجزية: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة 29). ودلّت على الندم والتحسّر: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ﴾ (الفرقان 27) وعلى الغيظ: ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾ (آل عمران 119) وعلى الندم: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ (الكهف 42) وعقد الجاحظ (255هـ) في رسائله بابًا سماه (فضل اليد) في منافع اليد والمرافق التي فيها، والحاجات التي تبلغها، فمن ذلك حظّها وقسطها من منافع الإشارة، ثم نصيبها في تقويم القلم، ثم حظها في التصوير، ثم حظها في الصناعات، ثم حظها في العَقد، ثم حظها في إيصال الطعام والشراب إلى الفم، ثم التوضّؤ والامتساح، ثم انتقاد الدنانير والدراهم ولبس الثياب، وفي الدفع عن النفس، وأصناف الرّمي، وأصناف الضرب، وأصناف الطعن، ثم النقر بالعود وتحريك الوتر؛ ولولا ذلك لبطل الضرب كله أو عامته، وكيف لا يكون ذلك كذلك، ولها ضرب الطبل والدُّف، وتحريك الصّفاقتين، وتحريك مخارق خروق المزامير، وما في ذلك من الإطلاق والحبس، ولو لم يكن في اليد إلا إمساك العنان والزِّمام والخطام، لكان من أعظم الحظوظ[1].

ويد الإنسان هي منذ الطفولة، العضو الحقيقي للإدراك والإعداد اللمسي للأشكال. وقد اكتسبت مع الزمن خفة ودقة وليونة، وسّعت سلطان الإنسان على الطبيعة بجعلها منه صانع أدوات، وعدّ أرسطو اليد «أداة الأدوات». وإذا كان الحيوان لا يمتلك إلا وسيلة دفاع واحدة، فإن بمقدور الإنسان أن يجعل من يده مخلبًا أو ظفرًا أو قرنًا أو نبلة أو سيفًا أو أي سلاح آخر، فتصون بذلك جسد الإنسان من المخاطر. كما عملت اليد على تغذيته عبر عملية القطاف، أو نقل الأغذية أو تحضيرها. وتساعد سهولة حركة الذراع والساعد والمعصم

(1) شكيب غازي بصري الحلفي: لغة الجسد في القرآن www.ksc.uokufa.edu.

والإبهام على انفتاح حركي ولمسي مدهش، وعلى القوة والمهارة لأعمال لا تُحصى. وهي عضو الاستكشاف المميز الذي يشعر ويحسّ ويلمس ويداعب.

وكما عدّد الجاحظ مهمات اليد التي كانت تناسب مفاهيم عصره وأفكاره، فإنّ Montaigne (مونتين) يشهد على تعدّد عمليات اليد، فهي واسطتنا لأن نطلب، ونناديء، ونسرّح، ونهدّد، ونرجو، وننكر، ونسأل، ونعجب، ونعدُّ، ونندم، ونخاف، ونعلّم، ونأمر، ونحرّض، ونشجِّع، ونقسم، ونشهد، ونتّهم، وندين، ونغفر، ونشتم، ونزدري، ونتحدى، ونغيظ، ونتملّق، ونصفِّق، ونبارك، ونهين، ونسخر، ونصالح، ونوصي، ونحمِّس، ونرحب، ونبتهج، ونجامل، ونيأس، وندهش، ونسكِّت.

وهذه القابليات تجعل من اليد، كما يقول الشاعر فاليري «عضو الواقع» أو عضو اليقين الإيجابي. وتقيم اليد البشرية علاقة وثيقة مع الكلام، وتعطي للفكر والشعور والإحساس أشكالاً مرئية، وبوسعها التعبير عما يتصوره الإنسان، ويريد إيصاله. وتشكّل مثل الوجه مساحة أكثر صدقية وإفصاحًا من سائر الأعضاء والحركات، حتى إن هيغل عدّها أفضل وسيلة بعد الكلام يتوصل الإنسان بواسطتها ليتجلّى فعلاً[1].

وتقترن اليد أحيانًا بالعين والنظر. وحسب التأويل السيكولوجي الحديث، فإنّ اليد في الأحلام تعادل العين، وتلعب دورًا في التعبير عن اللغة[2].

ولم يختلف المسلمون عن سواهم من الأديان الوثنية والتوحيدية في تقديم أو توقير اليد اليمنى التي اتصلت بالمهارة والاستقامة والنشاطات

(1) فيليب سيرنج: الرموز في الفن - الأديان - الحياة - ترجمة عبد الهادي عباس - دار دمشق - ص: 269-270.

(2) تراكي زناد بو شرارة: أمكنة الجسد في الإسلام - ص: 35.

الشريفة والخيّرة والمقدَّسة، في حين ارتبطت اليسرى بالسوء والتدليس والشر والغموض واللايقين.

وأمر فيثاغورُس مريديه أن يدخلوا الأماكن المقدَّسة باليمين، ويغادروها باليسار. وفي المعابد الهندية، وبخاصة الشيفية يطوف المؤمنون محافظين بشكل دائم على أن يكون المعبد على اليد اليمنى. أما في الطقوس الجنائزية، فإنّ الهنود يدورون حول نار يمسكون بها باليد اليسرى.

وغالبًا ما تكون الموضوعات الروحانية الأكثر رفعة داخل كنيسة ما، إلى اليد اليمنى بالنسبة للمسيحي. وفي محراب الكنيسة تدور الموضوعات عادة من اليسار إلى اليمين متوجهة نحو التكامل. ورأى غرانيه أحد أهم الدارسين للديانة الصينية أن الصينيين على خلاف بقية العالم، يفضّلون اليد اليسرى، ويتبادلون التحية بها، لكنهم يستعملون اليمنى لتغذية أجسادهم[1].

وتفضيل اليد اليمنى بإرجاعها إلى أسباب عضلية أو عصبية، لا يكفي لتحديد هيمنتها، إنْ لم تكن هناك تأثيرات خارجية عن البدن، في تثبيت وتقوية هذا الاستعمال. ويلاحظ روبرت هيرتز، أهم الباحثين في هذا الموضوع، أنّ العوامل الفيزيولوجية ما هي إلا ثانوية مقارنة مع الحاجز الثقافي الذي تكوّنه التمثّلات السلبية الدائمة أمام اليد اليسرى، والإيجابية أمام اليد اليمنى.

ويلاحظ هيرتز أنّ هذه التفرقة بين اليمين واليسار تظهر بوضوح في العديد من اللغات التي تُظهر جانبين متناقضين بشكل صارخ. إذ حفظت اللغات الأوروبية الحديثة هذا التمايز بين عبارة droite وعبارة gauche الدالتين على صفتين متنافرتين. أولاهما تدلّ على السلطة المقدَّسة، ومبدأ كل نشاط فعّال، ومنبع كل ما هو جيّد ومنظَّم ومفيد. في حين تدل الثانية على النجاسة

(1) فيليب سيرنج : الرموز في الفن - ص 274

والتشويش والضعف والإبهام. ولا يلعب الاختلاف العصبي والعضلي إلا جانبًا من جوانب هذا التفريق[1].

وقد قامت المدوّنة الفقهية الإسلامية على التيامن اتباعًا لسُنَّة الرسول. وفرضت على المسلم أن يبدأ من جهة اليمين كقاعدة شرعية، في معظم أعماله وسلوكياته اليومية، مثل التنعّل والترجّل (تسريح الشعر) والوضوء والطهور والغسل، وحلق الرأس، ودخول المسجد، وارتداء اللباس، والأكل والشرب، وفي كل شأن صغيرًا أكان أم كبيرًا. واليمنى أحقّ بالتقديم إلى الأماكن الطيبة، وأحقّ بالتأخير في محل الأذى، مثل، الاستنجاء، ودخول الخلاء لقضاء الحاجة، وإمساك القضيب أثناء التبوّل. ويُدار ماء الشراب على الجماعة بدءًا من الشخص الجالس إلى يمين الساقي. ويُستحب الأكل والشراب باليمين «لأن الشيطان يأكل ويشرب بشماله. ويدفعنا هذا التصور إلى أن نقيم خيطًا ناظمًا يربط جسد المسلم من خلال جهتي اليمين واليسار بالفضاء المقدَّس، أو الابتعاد عنه. والتناظر بين اليد اليمنى واليسرى، هو تقابل بين قيم متناقضة وغير متماثلة Asymetric، فتسيطر اليد اليمنى وما تمثّل من قيم ووظائف على اليد اليسرى المعطّلة والمرذولة، بقدر ما يهيمن العالم الروحي على العالم المادي، والمقدَّس على الدنيوي والمدنِّس»[2].

ويمنح اللمس بواسطة اليد كثافة عاطفية تؤدي إلى التهدئة والشعور بالتقارب والطمأنينة. ويمكن أن يكون اللمس مداعبة عاشق، أو لمسة أم حنون، أو جسّ الطبيب أو الراقي. فاللحظات الأكثر حميمية بالنسبة إلى العديد من الناس مرتبطة باللمس «وأكثر ما يثير مقاومة الجلد وتصلّبه هو الاحتكاك غير المرغوب فيه، وغير المنتظر»[3].

---

(1) إيزابيل ليتورنو: معجم الجسد – ص1859 – 1865.

(2) Dictionnaire des symboles: Chevalier – p:602.

(3) فيليب سيرنج: ص275-279.

الإحساس اللمسي يقوم بوظيفة الاحتواء وترميم الذات في حالة العذاب، ويجعل المرء المعذّب يستردّ قيمته الشخصية التي اندحرت، أو ما يُسميه علم النفس الأمان النرجسي. إنَّ يدًا تُوضع على جبهة، أو تُعانق آخر، إنما تسعى إلى كسر العزلة، وتوحي بالتضامن، وبتناغم العواطف والتحامها، وتؤكد حضورًا للصداقة.

لكنّ النزعة الأفلاطونية ترى أنّ اللمس باليدين سلطة مهانة. كما تحتل حاسة اللمس عند ديكارت أدنى مرتبة في سلم الحواس.

ويخشى الفقه الإسلامي المصافحة بين الرجل والمرأة من غير محارمه، ويحتاط من شُبهة اللمس التي تتحوّل إلى مكوّن أساسي للشبقية. ولمس الآخر يعني الغواية، والوقوف على حافة الهاوية[1]. بيد أنّ التشدّد والتساهل بالاحتكاكات البدنية، هو تساهل ثقافي مرتبط بالتربية. وعلى هذا تعرف حالة اللمس تسلسلاً، يمتدّ من انعدام التلامس إلى التطور الشديد للعلاقات الجسدية. فمُحرّم اللمس، حسب العالم السيكولوجي Anzieu، يفصل بين منطقة الأليف، وهي منطقة محْمية وحامية، وبين منطقة الغريب وهي مخيفة وخطيرة. ويختبر الطفل سيادته على العالم، وهو يعلم أنّ ليس عليه أن يمس كل شيء من غير حيطة وحذر، وأنّ جسد الآخرين ليس متاحًا تحسسه إلا في لحظات ومواضع معينة، تمنحها التقاليد أو الثقافة مع شركاء آخرين متنوعين تبعًا للجنس والسنّ ودرجة القرابة. إنّ ممنوعات التماس، كما يقول دايفيد لوبروتون، تحدّد موقع الذات في قلب العالم، وتحدّد هامش رغبته، وتسمح باندراجه المرن في الرابطة الاجتماعية.

كما إن وضع أجسام الناس تختلف باختلاف تحديد المسافة الحميمة التي لا تشكّلها الملامسة فحسب، بل تتحد المدخلات الحسية المتزايدة مثل

(1) Robert Hertz: Sociologie religieuse et folklore: p88-90.

الشم، والحرارة المنبعثة من جسم الشخص الآخر، والصوت والرائحة والشعور بالنّفس لتشير إلى انخراط مع الجسم الآخر. وحين يفشل الكلام، حتى في الحياة اليومية، يظل اللمس فقط هو الذي يمنح كثافة عاطفية للاتصال، واللقاء مع الجسد. إنّه انبثاق رائع للمعنى، وتبدو تعاليم الإسلام متشدّدة إلى حدّ بعيد، في رسم خطوط الفصل بين الجنسين، أو المسافة المعيارية بين جسديهما. ويرتاب الفقهاء المسلمون من كل الممارسات اللمسية حتى العلاجية منها، مثل التدليك الذي يثير رهانات أخلاقية ودينية تخشى الانزلاق نحو الانحراف الجنسي، أو الدعارة والبغاء في أمكنة لا تخلو من شبهة مراودة النساء السحاقيات والزانيات [1].

ويزدهر التدليك اليوم بوصفه واحدًا من تقنيات الشفاء باللمس، والعلاجات الطبية الأساسية. ويصفه لوبروتون بأنّه ضرب من ضروب الهدهدة الأمومية. ويشكّل تدليك البطن جزءًا متممًا من الطب الشعبي. ويُعدّ تدليك الأطفال الرُّضّع من التقاليد الهندوسية. وظهرت الكلمة «massage» الفرنسية في القرن التاسع عشر [2]. وتعود إلى الأصل العربي: مسَّ، الذي يدلّ على اللمس وتحريك عضلات الجسم لمنحه المرونة والاسترخاء والحيوية.

وكانت الشعائر السحرية تستخدمه لإخراج الأرواح الشريرة من أطراف الجسد [3]. وشجعت الهندوسية على تدليكات مقترنة بالتوظيف الجنسي. واستُخدمت في هذا العصر، مع تزايد المعارف في الفيزياء، وعلم الأنسجة آلات الاهتزاز الكهربائي لطرد السموم واسترخاء التوترات العضلية وتخفيف الألم [4].

---

(1) وهبة الزحيلي – الجزء الرابع ص172 من كتابه: الفقه الإسلامي وأدلته – ص: 172.

(2) دايفيد لوبروتون: معجم الجسد – ص:1483.

(3) إدوارد هول: البُعد الخفي – مرجع سابق – ص160.

(4) فلورنس فينيت: معجم الجسد – ص401-406.

ويرى الإمام النووي: كلّ من حُرِّم النظر إليه حُرِّم مسّه، بل المسّ أشد، فإنه يحلّ النظر إلى الأجنبية (غير امرأته) إذا أراد أن يتزوجها، ولا يجوز مسّها. وعن النبي أنه قال: «لأن يُطعن أحدكم في رأسه بمخيط من حديد، خير له من أن يمسّ امرأة لا تحلّ له»[1].

أما إذا دلّكت امرأةٌ امرأةً أخرى، فيجب ألا تكون المدلّكة كافرة أو مسلمة فاسقة، ولا يجوز كشف ما بين السُرّة والركبة سواء، أكان ذلك للتدليك أو التزيين أو غيرهما. لأن مثل هذه الأمور ليست من الضرورة التي تبيح كشف العورة.

ويحرّم الإسلام عمليات التدليك بين الجنسين تحريمًا مطلقًا لما فيها من المفاسد والفتن. وحتى إنْ كان التدليك طبيًّا، فلا يُباح التداوي والعلاج بالنظر إلى المحرّمات ومسّ العورات. واللمس أبلغ من النظر اتفاقًا، لأنه أبلغ في اللذة. وكذلك الأمر في مسّ الرجل للرجل، أو دلك العورة[2].

(1) رقم الفتوى 19882 – إسلام ويب islamweb.net.

(2) رقم الفتوى 18716 – إسلام ويب islamweb.net.



الفصل العاشر

شهوة البطن

تاريخ البشرية هو تاريخ البحث عن الطعام

كارل ماركس

يرتبط الجسد في المقام الأول للبقاء حيًّا بتناول الطعام، فالأجساد تأكل لتعيش ضمن نظام غذائي متحوّل. وممرات أو خطوط الطعام جديرة بالاهتمام. فمن خلالها ننظر إلى تفاعل الثقافة والتاريخ والاقتصاد، وقد دُوّنت جميعها على الأجساد التي تأكل. والطعام ينتظم في سياق اجتماعي وتراتبي وجنوسي وثقافي وطقوسي وحواسي. وذلك من خلال الفم الذي بواسطته نأكل ونشرب ونتكلم ونصرخ ونتوسل ونضحك ونشتم ونُحب.

منذ فجر الحياة كان الغذاء الحاجة الحيوية الأساسية، ومصدر اللذة، ومحرّك الشهوات، وإطار المبادلة والمقايضة. وكان فقدانه أو ندرته سببًا للموت من الجوع، وغزارته سببًا للموت من التخمة. وكان الطعام المسموم طريقة من طرق الدسائس والمؤامرات السياسية، كما كان الطعام من عوامل تآلف البشر وطقوس الصداقات.

في الكتاب المقدَّس يتماهى كلام اللّه مع الطعام. «وقال لي: يا ابن آدم،

أطعم بطنك واملأ جوفك من هذا الدَّرْج (لفافة من ورق للكتابة عليها) الذي أنا معطيكه. فأكلته فصار في فمي كالعسل حلاوة فقال لي: يا ابن آدم، إذهب أمضِ إلى بيت إسرائيل وكلِّمهم بكلامي» حزقيال 4 (4-3).

كان الغذاء وما زال يقسّم الناس، ويفصلهم من النواحي الوجودية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وأنواع الطعام في المجتمعات القديمة والحديثة علامة تميّز من علامات التباينات العرقية والاجتماعية. وأشارت أدبيات العصور القديمة، إلى أن اليونانيين كانوا مختلفين في غذائهم عن البرابرة، وسكان المدن عن الفلاحين، وكذلك اختلف المزارعون عن البدو الرُّحَّل. بل إنّ توزيع الغذاء يكون داخل العائلة، وفق القوة النسبية والمكانة، كما هي الحال بين الذكور والإناث، وبين الكبار والصغار، وبشكل عمودي، بين الأغنياء والفقراء، وبين النخبة وعامة الشعب.

وكما ينطوي الغذاء على الفوارق في السلطة والثروة والطبقة، فإنه من ناحية أخرى ينطوي على المشاركة والارتباط، فيجمع الذين يرتبطون بآصرة الدم (العائلة) والطبقة، والمناسبات الدينية والسياسية. ولا يمكن التغافل عن أهمية استخدام طرق الطهي في مجتمع ما، لمعرفة بناء هرمه الاجتماعي أو طبيعته الدينية. «فللغذاء، استخداماته اللاغذائية» حسب عبارة بيتر غرانسي.

وأبرز التشريعات المتعلّقة بالطعام هي الشريعة الموسوية التي تركت، لا أقول بصماتها، بل أثرها العميق على المدوّنة الفقهية الإسلامية، في ما خصّ التحريمات الغذائية. وكانت تتمثّل الشريعة الموسوية بالمقام الأول، في فصل اليهود عن سائر الأديان والشعوب.

وقد بدأ التفكير في معنى هذه التشريعات منذ القدم، وظهر ذلك في الفترة، الهللينية ضمن دائرة اليهود الهللينيين، استجابة للمشاكل التي تعلقت بالحفاظ على طريقة حياة اليهود، خلال تفاعلهم النشط مع العالم الوثني.

وفي رسالة أرستايوس التي تعود إلى بداية القرن الثاني الميلادي، يصرح بالتفوق المطلق للديانة اليهودية، مقارنة بما لدى الآخرين «فالمصريون وأشباههم آمنوا بالحيوانات البرية، والمخلوقات الوحشية والحشرات الطفيلية، وقاموا بعبادتها، وتقديم الأضاحي لها، سواء أكانت حية أم ميتة». وكان المشرّع يحصّن اليهود «بسياج متين وأسوار منيعة من الحديد، حتى لا نصبح فاسدين من خلال مشاركة الآخرين دنسهم، أو معاشرة الأشخاص الوضيعين» وينحو بيتر غرانسي إلى تفسيرات مجازية لدلالات التحريم. حيث يشير إلى أن التوراة حرّمت أكل الوحوش اللاحمة (التي تأكل لحوم الحيوانات الأخرى، مقابل الحيوانات العاشبة التي تتغذى على الأعشاب والنباتات) لأنه يجب حفظ التقوى في قلوبهم وعدم الظلم، والثقة بقوتهم. وفسّر انقسام حافر الحيوان بضرورة التمييز في كل الأفعال. ورمز بالاجترار إلى نعمة الذاكرة التي تستدعي تدبّر الحياة والوجود. وثمة فكرة مسيحية مفادها أن الأرنب البري يرمز إلى الشذوذ الجنسي، وهي من بقايا المحظورات الموسوية التي التزمت بها الكنيسة في العصور الوسطى. وسنرى اقتباس الفقه الإسلامي الشيعي لهذه النظرة التي تحرِّم أكل الأرنب، لأنه من المسوخ التي عاقب اللّه بها الأرانب لشذوذها.

وقد انفرد جيروم في تقديم أطروحته المتوافقة مع الإناسيين الماديين بالقول إنّ المحظورات الموسوية كانت ملائمة لثقافة الشرق الأدنى ومناخه. وافترضت ماري دوغلاس أنّ النجاسة، هي انتهاك للنظام المتعلّق بالنسق الثقافي الذي يفترض صيانة الحدود الاجتماعية اليهودية من اختراق الآخرين لها، ولخصوصيتها واستقلالها.

وقد اعتبرت دوغلاس أنّ تجنّب العديد من الأطعمة، لا يعود إلى الطبيعة، وإنما إلى الثقافة التي تحدّد لنا ما هو خطير، وواجب تجنّبه. على

خلاف مارفين هاريس الذي أرجع فكرة الغذاء المحرّم إلى الجوانب البيئية والاقتصادية، والأنماط الاجتماعية.

وقرنت نظرية دوغلاس العامة بين الطهارة، وبين التحليل المتعلق بتشريعات النظام الغذائي الذي يربطها بنظام القيمة الذي ورد في أسفار موسى الخمسة وسفر الأنبياء. وقامت بتصنيف الحيوانات إلى ثلاث فئات: الحيوانات المفترسة (وهذه تمثّل انتهاكًا للتشريع الذي يحرّم التهام الدم) والحيوانات التي تُفترس، وتحتاج إلى حماية (انسجامًا مع نبوءة إشعيا عن مدينة العدالة والصلاح) والحيوانات التي تفتقر إلى شيء تدعو إليه الحاجة، أو لديها شيء فائض عن الحاجة، وهذه تقع تحت أحكام التشوّه والعيوب[1].

الغذاء في العهد القديم إذن، ليس سلوكًا تلقائيًّا خاليًا من التفكير في الخلق، وفي منزلة الإنسان في هذا الوجود. والمائدة كما يصفها التلمود مذبح مقدَّس. وكل طعام وُضع عليه هو قربان للإله. ورب العائلة، وهو يدعو أسرته إلى تناول طعامها، يماثل الكاهن الأكبر الواقف أمام المذبح. فالمائدة مكان جُعل للعبادة والتأمل في الوجود. والغذاء طريق إلى الإيمان بخالق وهّاب، يشكره الإنسان على نعمته التي أغدقها عليه فيستزيده منها، ويحمده عليها، لأنه هو وحده المغذّي. وعلى أفراد العائلة أن يكونوا طاهرين، بعيدين عن كل عيب، يميّزون بين المحلل أكله والمحرم عليهم.

والطعام لا يتشكّل من مجرد مجموعة من المنتجات التي يمكن استخدامها في الدراسات الإحصائية أو الغذائية، إنما هي في الآن عينه، نسق من أنساق التواصل. ولا بدّ للنظر إليه من زاوية التعدّدية الثقافية، إذ تتحكّم في آداب المائدة سننٌ وأعراف عديدة، مثل: مع من نأكل، ومتى نأكل، وأين

---

(1) Jacques Attali: Histoires de l'alimentation – Fayard – Paris – 2019 – p58.

ويراجع أيضًا: بيتر غرانسي: الطعام والمجتمع في العصر الكلاسيكي القديم – ص161-164.

نأكل. وتتصل أحيانًا بالموقف العرقي أو العنصري أو الديني. ويذكر التاريخ أن المستكشفين بيرك ويلز كانا وهما جائعان، يؤثران الهلاك، على أن يأكلا ما قدمه لهما أناس من السكان الأصليين في أستراليا[1].

ويكشف تناول الطعام بشكل مذهل عن أجساد متعالقة مع تراكيب مختلفة، مثل التركيب الاقتصادي الذي هو إنتاج الطعام وتوزيعه، والتركيب الثقافي لدلالات الطعام، في حدود زمان ومكان محددين. وتركيب الجنوسة الذي يفرض معناه على الأكل [2].

ويرى البنيويون أنّ تحويل المنتج النباتي والحيواني إلى طعام من خلال معالجته وتحضيره، يُعدّ وسيلة من وسائل إضفاء الطابع الثقافي على الطبيعة، كما هو الفرق بين النيّء والمطبوخ عند كلود ليفي ستروس. والقوة الرمزية للطعام تمكّن المحظورات والمحرّمات من الدلالة على الحدود الاجتماعية، والاستقامة الدينية، والمكانة، والفوارق بين الرجال والنساء. كما تدلّ على الكفالة والتبنّي والعائلة. والمطبخ يوجد بعمق في قلب الهوية الثقافية والاجتماعية، بحيث إنّ كل مجتمع يتعرّف على نفسه بشكل ملحوظ في طبق مفضّل. إنّ محتوى المأكولات وشكلها هي سمات قوية للهوية، تؤدي أحيانًا إلى احتقار الآخرين عبر الإحساس، بأنّ من نتقاسم معهم الطعام هم وحدهم الجديرون بالثقة. ونحن نرى كيف أن أفراد الجاليات النازحة عن أوطانها، لا سيما في البلدان الأوروبية والأميركية، يبذلون جهودًا مضنية للتأقلم مع الأذواق المطبخية السائدة في مغترباتهم. بيد أنهم يبقون على الطابع الوطني أو القومي أو الديني في وجباتهم، وأنواع المآكل التقليدية التي نقلوها معهم من بلادهم الأصلية كجزء من الذاكرة أو الهوية الوطنية، مثلما يستحضرون لغتهم الأم

(1) هيلين توماس، وجميلة أحمد: الأجساد الثقافية: الإثنوغرافيا والنظرية - مرجع سابق - ص331.
(2) نفسه: ص338.

داخل بيئاتهم ومنازلهم. إذْ إنّ الطعام الذي يتمّ تقاسمه أو تبادله، هو علامة من علامات الانسجام الاجتماعي، ورمز محسوس للروابط بين الأفراد المنتمين للجماعة نفسها.

وارتبط الطعام في المجتمعات الزراعية التقليدية بعلاقة حميمة بالجنس، حيث يُنظر إليهما على أنهما يتسمان بالانتاجية والتكاثر. ومن الأمثلة على ذلك شيوع تبادل البيض والتفاح والرمان في التقاليد الشعبية عند الزواج، حيث إنّ هذه الأغذية تمثّل الحياة والخصوبة. وفي الأعمال الأدبية اليونانية من هزيود إلى سورانوس ومن أعقبهما، فإنّ المرأة كانت بمثابة حقل للحراثة والبذار. فهي الثلم، أو الأخدود المزروع الذي تتم العناية بما يُغرس به، قبل استهلاك ثماره.

ويعتقد رولان بارت أن السكر لا يقتصر على كونه غذاء فقط، بل هو حتى في حال استخدامه مع أغذية أخرى، يقوم بوظيفة رمزية تتجاوز معنى الغذاء. فطبق الطعام الذي يتناوله أهل سنغافورة بمناسبة السنة الصينية الجديدة، والذي يتشكّل من مكوّنات مختارة بعناية، يوحي بسبب الأطعمة المحلاّة بالسكر إحساسًا بالحبور، ويوصل رسالة مفعمة بالرفاهية والسعادة لأفراد الأسرة وضيوفهم[1].

كما يُعدّ السمك النيّء من المكوّنات الإلزامية للطبق في رأس السنة الصينية، لأنّ كلمة سمك باللغة الصينية ترادف كلمة الفائض المالي. وكلمة نيّء ترادف كلمة ينمو.

وينحو المصاب بالأنوريكسيا Anorexia (القهم أو فقدان الشهية

---

(1) Roland Barthes: Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine. In Amales economies, societies, civilisations. N:5 - 1961 p980-981.

العصابي، وهو واحد من الاضطرابات في الأكل، وكراهية المريض لجسده) إلى التفكير بما يدخل إلى جوفه، والمصدر الذي جاء منه، وما يعنيه، وكيف يكون الشعور به، وما إذا كان يجعله يشعر شعورًا طيبًا أو سيئًا. كما تستعمل النساء الطعام لتعزيز دورهن وموقعهن من العائلة. وناقشت آنا فرويد تماهي النساء مع الطعام، والدلالة النفسية لعلاقة الأم بإطعام طفلها. وفي مجتمع الصيادين - القطافين عندما تقوم امرأة بتقديم الطعام لرجل تُعتبر تلقائيًا أنها زوجته.

ويرى رولان بارت أنّ الطعام من مصدره الزراعي أو الحيواني أو الصناعي، إلى إعداده بطريقة أو أخرى، وفي ظرف أو آخر، ومع اختلاف الطاعمين ومجتمعاتهم وأجناسهم، إنما يشكّل ضربًا من البنية اللغوية، أو من النظام التواصلي بين البشر، مثل سائر الأنظمة التواصلية الأُخرى. ويحسب بارت لائحة وجبات الطعام menus نوعًا من القواعد النحوية المتّبعة في أي مجتمع، كما هي حال موضة اللباس[1]. ويمكن لأي نوع من أنواع الغذاء، أن يحمل نظامًا من المعاني الرمزية.

وتمثّل بنية الوجبات اليومية وآداب المائدة، ودور الطعام علامة فارقة على الاختلافات بين البشر والحضارات والثقافات. وساهم العديد من الباحثين والإناسيين بقسط وافر من الكتابة عن موضوع الطعام، وطرائق إعداده. وقام المستشرق الفرنسي الماركسي مكسيم رودنسون بتناول أبعاد هذا الموضوع في كتابه «أبحاث حول المطبخ العربي» 1949. لكنّ الكتابات كانت موجّهة إلى الطبقة الأرستقراطية أو المرفّهة والمتعلمة. وقلما عنت بطعام الفلاحين، أو طعام الأسواق والشوارع. بيد أنه مع تطور تقنيات البحوث الإناسية والاجتماعية، أضحت النظرة إلى عملية الغذاء، أكثر عمقًا وتعقيدًا،

---

(1) ibid. p982 ويراجع أيضًا كتاب دافيد لوبروتون: أنتربولوجيا الحواس، مرجع سابق.

وشملت المجال الطبي والسياسي والديني والاقتصادي والغيبي الميتولوجي والسحري، وتطرّقت إلى الأذواق والروائح والملمس. ووجد بعض الدارسين علاقة موازية بين تناول الطعام والإشباع الجنسي من خلال النظام الاجتماعي «الذي يضع الطعام غالبًا في منطقة العلن، والجنسي في منطقة الخفاء»[1]. وقد قام ترتوليان عالم اللاهوت الإفريقي في القرن الثاني بتلفيق صلة وثيقة بين شهوة البطن والشبق.

ويحتل الطعام منزلة متميّزة في الطقوس والشعائر الدينية الإسلامية، وأُحيط بالعديد من المحرّمات، وارتبط بوجه أساسي بمفهوم الطهارة والنجاسة، لا سيما ما خصّ طرائق الذبح والتذكية.

ويضع حسين بن خيرة لتفسير أسباب التحريم الغذائي عند المسلمين لوحة تقسّم الفضاء بشكل يتماثل مع اليهودية، التي توزّعه إلى ثلاثة عناصر هي: السماء والأرض والماء. ولكل عنصر حيوان، وجُعل لكل حيوان ما يحرّكه في الحياة. فكانت القوائم للبهائم، والزعانف للأسماك، والأجنحة للطيور. وكل حيوان لا تتوفّر فيه هذه المقومات يُعتبر رجسًا، لأنه خارج نظام الكون. وعليه فإنّ موقف اليهود من الغذاء يندرج ضمن رؤية كاملة للعالم. والنجاسة هي تشويش للنظام الذي أراده الخالق للكون، وتجنّب كل هجين ومختلط وناقص. فكما لا يؤكل المحلّق في الفضاء الداب على الأرض، أو المحلّق في الفضاء السابح في الماء. كذلك نُهي عن تهجين بهائم من سلالتين، وزرع حقل من صنفين، ونسج ثوب من مادتين، وحرث حقل بفصيلتين من الحيوان، أو الزواج من غير اليهود. وحتى يكون طاهرًا وجب أن ينتمي إلى جنس واحد

(1) سامي زبيدة وريتشارد تابر - مذاق الزعتر - ترجمة عبلة عودة - كلمة - أبو ظبي طبعة أولى 2009 ص31.

وفصيلة واحدة[1]. فالغذاء هو الوسيط بين الطهارة والنجاسة، وبين الإنسان والمقدَّس.

كذلك ارتكز التحريم الغذائي في المدوّنة الفقهية الإسلامية، وفق تصور حسين بن خيرة على تصنيف خماسي هو:

1 - الحيوانات الأهلية الداجنة الإنسية

2 - الحيوانات الوحشية

3 - الطير

4 - الحشرات والهوام

5 - الحيوانات البحرية أو المائية

وفي كل صنف من هذه الصنوف حيوانات محلّلة وأخرى محرمة. ما عدا الفقه الشيعي والحنفي، الذي يحرّم أكل أصناف الفئة الرابعة أي الحشرات والهوام[2].

ويُرجع الباحث التمييز بين هذه التصنيفات وفئاتها ومستوياتها إلى مصدرين:

الأول: تمتد جذوره إلى المرحلة الرعوية التي عاشها العرب قبل ظهور الإسلام.

والثاني: يستمد مرجعيته من الموروث التوراتي، وأُضيف إليه، بعد تمدّد الفتوحات الإسلامية، التقليد الهلليني الفلسفي الطبي الذي يرتكز على

---

(1) سهام الدبّابي الميساوي: حوليات الجامعة التونسية عدد 39 عام 1995 – ص:117-126.

(2) Mohammed Hocine Benkheira: Islam et interdits alimentaires – Puf – Paris- 2000. P65.

تصوّر العناصر الأربعة التقليدية: الأرض، والماء، والهواء، والنار، والتي تعود إلى فترة ما قبل سقراط، واستمرت طوال العصور الوسطى إلى عصر النهضة، وأثّرت بالغ التأثير في الفكر وفي الثقافة الأوروبية.

ومثل هذا التصنيف الذي استنبطه بن خيرة ليس واضحًا، أو مطروحًا في مجمل المدوّنة الفقهية بطريقة منهجية، ولكنه مبثوث في ثناياها، وقد أُضيف إليها أيضًا عناصر جديدة، استلهمتها على مدى القرون من الثقافات والتقاليد المحلية التي احتكّ بها المسلمون[1].

وعدّ بعض الباحثين الإناسيين المحرمات الغذائية اعتباطية وغير عقلانية، مثل صاحب «الغصن الذهبي» جيمس فريزر وروبرت سميث. وحاول بعضهم الآخر تفسير بعض المحرمات تفسيرًا نفسيًّا، وآخرون درسوها من باب الجدوى الاقتصادية. أما تفسيرها تفسيرًا صحيًّا، فهو تفسير متأخر، استفاد من تطور العلوم الطبية الحديثة. في حين أنّ مفهوم المحرّم والنجس متعلق بنظام القيم، ولا علاقة له بما يضرّ، أو ينفع الأبدان.

وقد اكتنف تحريم لحم الخنزير عند المسلمين، كما عند اليهود غموض في أسباب تحريمه. ورُدّ ذلك إلى التقزّز والاشمئزاز منه، لأنه يتمرّغ في الغائط، ويأكله، فيحمل جراثيم مؤذية تدخل في إمعاء من يلتهم لحمه. ويستند بعض من يفسر الأمر طبيًّا إلى أن الخنزير يصاب بدودة trichine التريشينوز التي تنتقل إلى الإنسان. وهذه الدعوى اكتشفت عام 1821، ومتأخرة قرونًا سحيقة عن تحريمه في التوراة. والأرجح أن معتقدات دينية شرقية أحاطت به، وأثّرت على موقف اليهودية بتحريمه، لا سيما عبدة أتيس وأدونيس في سوريا وفلسطين الذين كان يتجنّبون أكل الخنزير. وكان هذا الحيوان لا يُلمس ولا

(1) ibid. p67.

يُذبح، ولا يؤكل، في مصر وبلاد الرافدين. ولا يمكن أن يأتي سيستام التحريم إلا لاحقًا ومرتكزًا على البنية الغذائية التي تتبنّاها الشعوب والقبائل، لأنها هي الأصل، وعليها تُبنى الإباحة والتحريم، كما تُبنى القواعد على أصل اللغة الأم. ومثلما تُبيّن القواعدُ قوانين عمل اللغة، كذلك يجلو الفقه معايير اللغة الشعائرية في تلك البنية الغذائية والاقتصادية[1].

وعلى منوال العبرانيين القدماء، كان عرب القرن السادس يربّون قطعان الإبل والخيول والحمير، ولم يربّوا الخنازير. وربما ترجع علة هذا التخلّي إلى تكاليف تربية الخنزير الباهظة، وحاجته إلى الظلال والرطوبة المفرطة، وتوفّر الجذور والجذوع والثمار، في حين لا يوفّر هذا الحيوان الصوف والجلود، ولا يفي بالحاجة إلى الحليب، ولا يُركب، ولا يُستعمل في الحرث والجر. فتربيته من أجل الغذاء فحسب عمل غير مُجدٍ[2].

ويظهر لجيمس فريزر أنّ القبائل الرعوية ميّزت في عالم الحيوان بين الحيوانات الشبيهة بالماشية المنزلية، وتلك التي تختلف عنها، ثم وضعت قانونًا ذا أهمية بالغة يرتكز على أساس هذا التصنيف. هو أن النوع الأول يُباح أكل لحمه، والآخر يحرّم أكل لحمه. إنّ القانون الحقيقي الذي يميّز بين الحيوانات النجسة والطاهرة، كما يتمثل في الأسفار الخمسة الأولى معقد كل التعقيد. وإذا كان التصنيف العبري قد نشأ أصلاً في ظروف رعوية صرف، فقد وسّع العبرانيون نطاقه ليواجه احتياجات الشعب وذوقه في مرحلة الزراعة[3].

وينطلق المسلمون في التفريق بين الأكل المحلل والأكل المحرّم، من

---

(1) ibid. p167.

(2) سهام الدبّابي الميساوي: نفسه - ص123.

(3) جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم - ترجمة د. نبيلة إبراهيم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - طبعة أولى 1972 - راجع الفصل الثاني.

الآية 145 من سورة الأنعام: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

وتبرّر المدوّنة الفقهية الإسلامية بأنّ ما أُحلّ لهم من طعام، فإنه لصلاح أبدانهم ومعاشهم، وما له من آثار طيبة على النفوس والقلوب. وما حُرِّم عليهم فلدفع الضرر عنهم، لما في أكل الخبائث من آثار ضارة بالأبدان والعقول والأخلاق. ولم يُبح المحرَّم إلا لمضطر.

وليس التحريم أو الحلّة محل اتفاق بين المذاهب الإسلامية، وإن أقرّوا جميعًا أنّ ما نُهي عنه، هو لحكمة ربانية بالغة.

ويتجنّب المسلم بالمقام الأول تناول اللحم، ما لم يطمئن إلى كونه مذبوحًا وفق شروط التذكية الشرعية. وهي توجيه الذبيحة إلى القبلة، والتسمية باللّه، وقطع الأوداج بالشكل السليم.

ولأنّ الحيوان ذا الروح هو الذي يهتم به الفقه الإسلامي، فإن التعارض الأساسي في تنظيم عملية استهلاك لحم الحيوان، إنما تتمّ عدا التذكية المفروضة في عملية الذبح، على اعتبار البيئة التي يعيش فيها. وتصنّف الحيوانات على أساس أنواع ثلاثة: التي تطير في الهواء، وتلك التي تسبح في مياه البحار والأنهار، والتي تعيش على اليابسة.

أما الطيور فقد أباحت المالكية أكل جميع أنواع الطيور، بما فيها العقبان والنسور والغربان ما أكل الجيفة منها، وما لم يأكلها. ورأى بعض المذاهب السُّنيّة الأخرى أن جميع الطيور مباح أكلها، على اختلاف أنواعها وأشكالها، ولا يحرّم إلا ما له مخلب يجرح به. والمراد بالمخلب ما يصيد به. إذْ من المعلوم أنه لا يسمي العرب ذا المخلب إلا الصائد بمخلبه وحده. أما الديكة

والعصافير والحمام، وسائر ما لا يصيد بمخلبه فلا ضير من أكلها، لأن مخالبها للاستمساك والحفر بها، وليس للصيد والافتراس. ويدخل في ما لا يجوز أكله الهدهد، والصرد (نوع من العصافير) والنملة والنحلة[1].

ويميّز الفقه الشيعي بين الطيور الطاهرة والطيور المحرّمة، من خلال حركة جناحيه أثناء الطيران. فمن كان صفيفه (بسط الجناحين) أكثر من دفيفه (تحريك الجناحين) فهو محرّم. أما الآخر فحلال لحمه. كما يُحرّم الطير إذا كان ذا مخلب كالبازي والصقر والعُقاب والباشق والنسر. وكل ما يطير، وليس له ريش كالخفاش والفراشة، عدا الجراد[2].

أما حيوانات البحر فهي عند معظم المذاهب السُّنِّيَّة حلال حيّها وميتها. مصداقًا للآية: المائدة 96 ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ وروى أبو داود عن أبي هريرة أن رسول اللّه ﷺ قال عن البحر: (هو الطهور ماؤه الحِلُّ ميتتُهُ) فالأصل في الحيوانات البحرية أنه لا يحرّم أكل شيء منها مما لا يعيش إلا في الماء. أما البرمائيات فلا تدخل كلها في عموم الحِليّة. ولعل مردّ ذلك إلى أنها هجينة فتُفترض نجاستها، لانتمائها إلى جنسين اثنين في آن واحد، وهو ما يخالف النظام الكوني، ويشوّش حدوده. ويتوقف الفقه الشيعي عند أكل السمك، على توفر شرطين اثنين:

أولهما: أن يكون للسمك فِلْس (القشر الذي يغطي جلد السمكة).

وثانيهما: أن يجزم المسلم، أو يطمئن بأن السمك قد انتُشل من الماء، وهو حيّ. أو أنه نفق وهو في شبكة الصيد. ولا يُشترط في صائد السمك الإسلام، ولا تذكية الأسماك، أو ذكر اسم اللّه عليها.

---

(1) موقع إسلام ويب www.islamweb.net.

(2) www.sistani.org.

ويُحرّم أكل أسماك المانتا التي تلتهم الأسماك الصغيرة، وخفافيش البحر التي تصدر عنها صعقة كهربائية، أو المزوّدة بغدد سامة (الري اللاسع) والمارماهي والجري والزمير والسلحفاة والضفدع والسرطان والحوت. والأسماك الطافية على وجه الماء باعتبارها ميتة، والجلال منه (التي تناولت فضلات الإنسان وقذارته) حتى يزول الجلل منه، والتي تمتص دماء الأسماك الأخرى، أو تتغذى على الجيف.

ويأتي التحريم بناء على روايات الأئمة الشيعة التي لا تفسر الأسباب. ويُناط بالفقيه المعاصر البحث عن دليل (علمي) حسب ما درج عليه المحدثون من الفقهاء المسلمين. ويرى جُلُّ الفقهاء الشيعة أن الفيصل بين المحرّم من الأسماك والمحلل، هو بين الأسماك ذات القشر، والثانية عديمة القشر - وهو التقسيم عينه عند اليهود، حيث ورد في العهد القديم: الإصحاح الحادي عشر[1]: وهذا تأكلونه من جميع ما في المياه. كل ما له زعانف وحرشف (القشور الدقيقة) في المياه، في البحار، وفي الأنهار فإيّاه تأكلون. لكن كل ما ليس له زعانف وحرشف في البحار وفي الأنهار من كل دبيب في المياه ومن كل نفس حية في المياه فهو مكروه.

وترتّب على هذا التفريق، أنّ الفقيه الشيعي حرّم تناول كبسولات (Omega 3) المستخرجة من الأسماك والحيتان، إذا لم تكن مغطاة بالقشور. ومرجعه في ذلك (العلماء) الذين أثبتوا في تجاربهم، أنّ الأسماك التي لا قشر لها، معرّضة لحمل السموم الضارة التي تدخل جسمها، بسبب العادات الغذائية التي تتصف بها تلك الأسماك والكائنات البحرية. وبيّنت الدراسات أن البكتيريا gram negative هي بكتيريا تعيش في المياه الحارة، وفي تربة البرك والأنهار، وتنتقل بالتلامس مع السمكة، بمجرد نزع الطبقة اللزجة التي

---

(1) د. آيات حبه عن صحيفة المثقف الإلكترونية www.almothaqaf.com.

تغطي السمكة اللاقشرية، فتسبب أمراضًا منها columnaris أو ما يسمى Saddle pack الذي يؤدي إلى الإجهاد، وإلى إفراز بعض السموم البكتيرية، والتهاب الغشاء المبطّن للإمعاء[1].

وقد قمت ببحث حول هذا الموضوع، على موقع: «vistano.com» المتخصّص بالطب البيطري، فوجدت أن أعراض هذا المرض(columnaris) تحدث عن طريق الخدوش في الجلد والخياشيم، وأنّ الطور الحادّ من المرض، لا يحول دون تساقط قشور السمك. ولا يحميها الفلس من البكتيريا، أو السموم عندما تتعرّض الأسماك المستزرعة، في الأحواض إلى الكثافة العددية، أو إلى نقلها لمسافات بعيدة. وحاول السيد محمد حسين فضل اللّه الذي يحلل أكل جميع ثمار البحر، أن يختصر حُرمة أكل لحم بعض الحيوانات بالضرر الجسمي (البُعد الطبي) علاوة على الخشية من انقراضها المضرّ بالبيئة، وتوازن الحياة (البُعد البيئي الذي نشرته الثقافة العلمية الحديثة). وكما تحظر الديانة اليهودية أكل الحيوانات المفترسة مثل الأسد والنمر والقط والكلب. كذلك تواترت الأحاديث النبوية عن تحريم أكل السباع والجوارح، والطيور الكاسرة. وحاول الفقهاء المسلمون أن يلتمسوا الأعذار في الاكتشافات العلمية، والأبحاث المخبرية الحديثة، فثبت لديهم أن الحكمة الربانية عصمت الناس عن المخاطر الصحية الوبيلة المترتّبة على تناول الأطعمة الحيوانية المحرّمة، لأنهم لاحظوا أن الشعوب تكتسب بعض صفات الحيوانات التي تأكلها، لاحتواء لحومها على سُمِّيات ومفرزات داخلية تسري في الدماء، وتنتقل إلى معدة البشر، فتؤثر في أخلاقياتهم وتجعلهم ينحون إلى الشراسة والعنف!

---

(1) حمادي زنكري: الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلامي - حوليات الجامعة التونسية عدد 39 عام 1995.

واعتنق الفقهاء الشيعة المفهوم نفسه، بإرجاع تحريم لحوم بعض هذه الحيوانات بوصفها مسوخًا بشرية استحقّت العقاب، بعد أن أذنبت في حقّ اللّه، أو في حقّ العباد. فتولّدت منها أجناس حيوانية، مثل الخنازير والقرود. وقد ذكّاها القرآن في سورة البقرة (الآية 65): ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾. وقد عكست العقلية العربية القديمة في فترة ما قبل الإسلام، مفهوم المسخية، من خلال عقاب الكفار الذين مارسوا الفاحشة، مثل آساف ونائلة داخل الكعبة، فاستحالا صنمين. وحضر مفهوم المسوخ في التراث العربي الإسلامي في أشكال شتى، عبر الخرافات والحكايات الشعبية.

وقال بعض العرفانيين الشيعة إنّ التخلّق بالخلق الذميم يوجب تحوّلا في الصورة البدنية، مصداقًا لأمر اللّه وإرادته: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ﴾ (يس - آية 67) ويذكر ابن منظور في «لسان العرب» أن جذر مسخ يدل على الجسد الذي لا ملاحة له، ومن اللحم الذي لا طعم له، ومن الطعام الذي لا ملح له ولا لون ولا طعم. ويسمّي العرب الناقة المقروحة مسخًا، والفرس إذا هزُل لحم كفله ممسوخًا. «ويبين هذا التعدّد اللفظي لظاهرة المسخ نظرة العربي إلى أشياء الحياة من حوله نظرة مثالية موسومة بالشدّة والحرص، حيث يستهجن المسيخ، ويقصيه معنويًا وماديًا إقصاء عنيفًا، بعد أن يكون افتقد فيه صفات المثال والكمال الموجودة في النموذج[1]».

وعُدَّت المسوخ من اليقينيات في المدوّنة الفقهية الشيعية بالدرجة الأولى، والسُّنِّيَّة بالدرجة الثانية، إذْ تساءل الفقهاء عن تناسل الكائنات المسيخة وأكلها وشربها وتحليل لحمها، أو تحريمه. ويعدّ بعض الباحثين

(1) المصدر نفسه 94 - 97.

أنّ الأمر ليس إلا مجرد استعارة تمثيلية تبسّط لمتقبليها دلالات عقائدية. نافيًا اتهام واضعيها بالزندقة أو التخريف، أو الإساءة إلى الدين[1].

والمسوخية معروفة في التراث الإغريقي والروماني، لا سيما في قصيدة الشاعر أوفيد المطوّلة les metamorphoses. وفيها يتحدث عن ظواهر وقصص لآلهة تتحوّل إلى إنسان، أو شجرة، أو طائر، أو حيوان، أو زهرة، أو نهر، أو عين ماء، أو حيّة، أو صخرة، أو صنم. وهي طريقة من طرق الاتصال بالعباد والتجلي لأنظارهم. وفي الأدب الحديث اشتهرت رواية «المسخ» لفرانز كافكا التي ظهرت في اللغة الألمانية عام 1916. وروى فيها قصة غريغور سامسا الذي استيقظ من نومه ليجد نفسه، وقد تحوّل إلى يرقة أو حشرة، وهو لا يقوى على فتح باب غرفته، تعبيرًا عن تفاهة الإنسان المعاصر وعبثية حياته.

وتحصي المدوّنة الفقهية الشيعية الحيوانات المسيخة وأحكامها الخاصة. وهي الفيل والدبّ والخنزير والقرد والجرّيث (سمك يشبه الحية) والضّب والوطواط والدعموص (دويبة سوداء تغوص في الماء) والعقرب والعنكبوت والأرنب والطاووس وسمك الجري. ويترتّب على تحريم لحوم المسوخ تحريم أكلها وبيضها، ولبس جلودها، وبقية الاستعمالات التي تحتاج إلى طهارة. وقد وردت التحريمات في روايات عن أئمة الشيعة في (عيون أخبار الرضا) وفي (معاني الأخبار) لابن بابويه القمي، و(المقنّع) للشيخ الصدوق، و(المقنّعة) للشيخ المفيد، وسواهم.

ولأن المقلّد عليه الانصياع لما ورد من محرّمات في كتب الفقه الخاص بمذهبه، فقد قرّع محرر أحد المواقع الشيعية سائلاً، طلب منه ذكر علة تحريم

(1) المصدر نفسه: 98.

أكل الأرنب، وطريقة استنباط الحكم الشرعي، بقوله له إنّ عليه كمكلّف أن يُحجم عن مثل هذه الأسئلة، لأن وظيفته التقليد فقط، ولا يجوز له أن يتدخّل في طريقة الاستدلال على الحكم، فذاك ليس من شأن العامي. كما هي حال المريض مع طبيبه الذي يكتفي عادة بإعطائه وصفة طبية، دون أن يسأل المريضُ الطبيب عن دليله لاختيار هذا العقار دون ذاك[1]. وينتقد محرر مركز العترة الطاهرة للدراسات موقف المرجع الشيعي المعاصر علي الحسيني السيستاني لأنه أحلّ أكل لحم الطاووس. وعدّه صاحب بدعة لا يجوز تقليده، لأنه خالف الأخبار والإجماع القطعي، على مسوخية الطاووس، واجتهد في مقابل النص[2].

المطبخ الإسلامي السحري

تهيمن على عقول الطبقات الشعبية المتديّنة اليوم، عادات غذائية تفضّل أنواعًا من الأطعمة، تعزو إليها وفق مخيال ديني قدرات عجائبية مستمدة من المتون التراثية الدينية، مشفوعة بمصطلحات ومفاهيم طبية وصحية مزعومة.

العسل على رأس الأغذية التي يضفي عليها طابعُ الندرة مفهومًا رمزيًّا، يمتزج فيه الواقعي بالتخييلي، وفق السجل العلاجي الديني، ليجعل من العسل مادة سامية بامتياز، تحيل على الرفعة والسمو، مثلما تحيل على المحبة والشفاء.

واستمدّ العسل هذه المكانة الأولى في لائحة الغذاء عند المسلمين، من تسمية إحدى سور القرآن (النحل) وفيها: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۞ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي

(1) www.islamqa.info.

(2) Chevalier: Dictionnaire des symboles – p632-634.

سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 68-69]

وعدّه الفقهاء المسلمون من النِعم الجليلة، وقال عنه ابن القيِّم «وهو غذاء مع الأغذية، ودواء مع الأدوية، وشراب مع الأشربة، وحلو مع الحلوى، وطلاء (ما طُبخ من عصير العنب) مع الأطلية، ومفرح مع المفرحات، فما خُلق لنا شيء في معناه أفضل منه، ولا مثله، ولا قريبًا منه[1].

واحتوت الكتب التراثية عددًا لا يحصى من فوائد العسل الوقائية والعلاجية، وأهميته الغذائية والصحية، وكُنّي عن الجُماع بالعسيلة، فقال النبي: حتى يذوق عسيلتها وتذوق عسيلته. دلالة على حلاوة المجامعة ولذة الوطء. وقال أبو عبيدة: تسمي العرب كل شيء، تستلذّه عسلاً.

والعسل الذي هو ترياق لكل داء يصفه الكتاب المقدَّس في نشيد الأنشاد بأنه رمز حلاوة ثغر الحبيبة. وعُزي للعسل فضيلتان هما التطهّر والخصوبة، لذلك استُعمل في الشعائر الأليزوسية eleusiniens التلقينية الإغريقية، حيث كان المتأهلون الذين بلغوا درجة عليا في الاطّلاع على أسرار الدين تُقدَّم لهم كمية من العسل، علامة على الحياة الجديدة التي سيُقبلون عليها[2].

وكان الفيلسوف بلين pline يتحدث عن العسل بأنه رضاب السماء. كما هو شراب النكتار Nectar أي شراب الخلود الذي يُقدّم لآلهة الأولمب. أما الكلدانيون فكانوا يقدمونه للمجانين والممسوسين، لأنه يُخرج الشياطين من أجسادهم[3].

وأخضع المسلمون المعاصرون هذه المادة الغذائية للتحاليل المخبرية

(1) Eloise Mozzanie: Le livre des superstitions p.1127.

(2) ابن قيِّم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد: مرجع سابق - ص738.

(3) Mozzanie: ibid-p1612-1613.

والطبية، لكشف عناصرها المفيدة الداخلة في تركيب الأدوية والمتممات الغذائية المصنّعة من الفيتامينات والبروتينات والكربوهيدرات والكالسيوم والمعادن، في محاولة لإقناع المسلم العادي أن علم الطب الحديث، يصادق على ما جاء في كتب الطب النبوي التي تشكل القسم المهم من الطب البديل.

كما وصفت الروايات الإسلامية أن الملح سيد الإدام (الطعام) وذكر البغوي نقلاً عن ابن الجوزية في تفسيره عن عبد اللّه بن عمر مرفوعًا: إنّ اللّه أنزل أربع بركات من السماء إلى الأرض، وهي: الحديد والنار والماء والملح[1]. واستُخدم الملح منذ قرون متطاولة يحدّدها البعض بـ 6500 سنة قبل المسيح. لحفظ الأطعمة وتطهير الجروح. وكان يُقدَّم إلى أرباب الإغريق. ويُرَشّ على المراعي لوقاية البهائم من الأمراض. وفي أوروبا كان الناس يرشّونه في منازلهم، لا سيما غير المسكونة، لزيادة البركة، وطرد الأرواح المؤذية، وفي تدشين الطرقات والجسور. واستخدمه بعض المسلمين في علاج العين والسحر[2].

وزعم بعض المسلمين المعاصرين ممن يدّعون مطابقة هذه المواد أو العناصر الغذائية لمفاهيم العلم الحديث، أو ما سميتُه pseudoscience، أنّ الملح يحتوي الإيونات السالبة ions والطاقة energie. وعليه أنَّ مسح الأرضية بالماء والملح يحوّل الطاقات السلبية إلى طاقات إيجابية، ويُحدث الهدوء والسكينة على أهل البيت.

وإذ نصح الرسول محمد المسلمين بتناول سبع تمرات عند الاستيقاظ من النوم، فقد وجد البعض من الذين ينحون هذا المنحى من المقاربات الطبية

(1) موقع إسلام ويب: رقم الفتوى: 133457.

(2) www.thaqfya.com.

المزيّفة، أن الدليل العلمي أثبت أن هناك إنزيمًا يرتفع في الدم في حالة التسمم، وعندما يتناول المرء سبع تمرات يوميًّا لمدة شهر، ينخفض هذا الإنزيم، حتى يصل إلى مستواه الطبيعي في الجسم، مصداقًا لما رواه الترمذي في سننه عن الرسول، في أنّ التمر من الجنة، وفيه شفاء من السمّ[1].

وأدخل المسلمون المعاصرون حبة البركة أو الحبة السوداء المعروفة باسمها العلمي Nigella sativa في طعامهم، امتثالاً لما ورد عن نبيّ الإسلام، من أنّ في هذه الحبة شفاء من كل داء إلا السام، فقيل له: ما السام، قال: الموت. وهي من التوابل، ذكرها ابن سينا باسم الشونيز. وقد عُثر على الحبة السوداء في قبر توت عنخ آمون. وغالى الباحثون المسلمون كالعادة في وصف مزاياها وفوائدها وأهميتها الفارماكولوجية. وأجروا عليها فحوصًا طبية، وعدّدوا العناصر الغذائية فيها، وفوائدها مع العسل في صناعة الحلوى والأجبان، وشفاءها 94 مرضًا، بما فيها الأمراض المستعصية، ودورها في تقوية جهاز المناعة، وتوسيع الأوردة والشرايين، وخواصها المضادة للجراثيم. وكما العادة أُدرجت هذه الحبة بفوائدها الحقيقية والمزعومة في خانة الإعجاز العلمي الذي تشهد عليه الدراسات التجريبية، والفحوصات المخبرية في جامعات الغرب. وتكتّموا على مضارها على الكبد، والكلى، وانخفاض ضغط الدم، وتسمّم المعدة، والتسبّب بالطفح الجلدي، والاضطراب في الجهاز الهضمي، وازدياد تخثّر الدم.

وتشكل الخميرة عند المغاربة العنصر المشترك في إعداد الأطعمة، لا سيما الأطباق الرمضانية، لأنّ ثمة اعتقادًا شائعًا يربط بين الخميرة والصور ذات القيم الإيجابية، والازدهار والثراء. كما تتعلق بحسن الطالع والحظّ السعيد. وتُستخدم ليلة الزفاف، أو عند مخاض الولادة، والطهور، والمآتم

---

(1) عبد الحي الدويري: رمضان في المغرب من ضمن كتاب مذاق الزعتر، ص224-227.

أيضًا. وكلها مناسبات مصيرية حاسمة في حياة الإنسان يلتمس فيها الوفرة والرفاه والخصب وتجدّد القوة[1].

ويتّبع المغاربة طقوسًا خاصة أثناء صيام الفتيان للمرة الأولى، فتُوضع قطعة نقدية تحت لسان الولد قبل أن يُفطر من اليوم الأول لصيامه، ثم يُقدّم له الحليب والتمر ليفطر بهما. أما بالنسبة للفتاة فيُوضع خاتم فضي تحت لسانها، وتُمنح التمر والحليب أيضًا. وتعبّر هذه الطقوس بطريقة ما، عن طقس انتقال الفتى أو الفتاة من مرحلة الطفولة إلى البلوغ. وعليه «يعكس النظام الغذائي الرمضاني في المغرب نموذجًا لطقوس الخصوبة القديمة المرتبطة بالدورة الزراعية، وقد أُعيد تشكيلها وتوجيهها حسب التعاليم الإسلامية[2].

وتواكب مراسم إحياء ذكرى عاشوراء إعداد أطباق من الطعام، وتوزيعها على المحتفلين أو على المواكب الحسينية. وعلى رأسها «الهريسة» في الأناضول، وهي خليط من الحنطة والباقلاء والجوز واللوز والزبيب والسكر. وفي لبنان تُضاف إليها اللحوم. وثمة علاقة أسطورية بين الهريسة وركوب نوح السفينة. وهي أنه لما ركب نوح سفينته مع أفراد عائلته، أعدّوا «هريسة» لغذائهم، مزجوا فيها كل ما كان عندهم من أنواع الطعام حينذاك، وأطلقوا عليها اسم «عاشوراء».

ولطبخة عاشوراء طقوس ومراسيم معينة عند البكتاشيين الذي يتجمعون حول قِدر كبير موضوع على النار، على وقع أناشيد ترثي الإمام الحسين. وفي تكية حاجي بكتاش، قرب مدينة قرشهير التي يقوم وسطها ضريح مؤسسة الطريقة البكتاشية، يوجد قِدر ضخم مخصص لطبخة عاشوراء. والقدر محفوظ

(1) إبراهيم الحيدري: تراجيديا كربلاء - سوسيولوجيا الخطاب الشيعي - دار الساقي - بيروت - طبعة أولى 1999 - ص150.

(2) إبراهيم الحيدري - نفسه - ص151.

اليوم في متحف أنقرة الوطني[1]. وفي العراق تقدم «القيمة» (الأرز مع المرق) وفي البحرين يُقدم في عاشوراء (عيش الحسين) وهو أرز ولحم. ويقدّم الشيعة في السعودية اللحم والأرز، لا سيما في منطقة القطيف. وفي إيران يقدم الطبق الأساس الآش، وهي أكلة شعبية رخيصة تتكوّن من البقوليات، وقد نُسجت حولها بعض القدسية، على أنها أكلة مباركة من فاطمة بنت الرسول، وهذا الطبق العاشورائي موجود في أفغانستان وأوزبكستان.

ويوزّع في اليوم السابع من محرم، في بعض دول الخليج (الكويت والعراق) نذورات من الخبز يُسمى كعك العباس. وبمناسبة وفاة الإمام زين العابدين، يطبخ العراقيون الآش، ويسمونه شلّة. وفي وفاة النبي والإمام الحسن يقدمون الزردة، وهي أرز مطبوخ بالسكر والزعفران، وسفرة أم البنين من أطعمة متنوّعة، ويُوزّع في القطيف السعودي خبز بنكهة الزعفران بمناسبة وفاة مريم أم المسيح[2].

ويعتقد الشيعة أنّ في توزيع الماء أيام عاشوراء أجرًا عظيمًا عند من يوزعه، ومن يشربه. إذْ فيه عزاء ومواساة تستعيد الحدث الكربلائي، وموت الحسين عطشانًا. وألزم الإسلام أتباعه بالتكفير عن خطاياهم بتقديم الطعام كفارةً، أو فدية، أو تقرّبًا إلى اللّه، أو دفع بلاء، أو إسباغ الرحمة على عبادة، أو التوفيق في العمل.

أما عاشوراء في المغرب فتتداخل فيها مظاهر الحزن والفرح. ويذهب الجميع إلى المقابر لزيارة أمواتهم، والتصدّق عن أرواحهم بالخبز والحليب والتين المجفّف.

---

(1) عبد الغني منديب: الدين والمجتمع: ص135.

(2) عبد الوهاب بوحديبة: الإسلام والجنس – ص226 - 227.

وهذا التداخل بين مظاهر الحزن ومظاهر الفرح، هو أحد التعبيرات المجازية التي يتمظهر عبرها المقدَّس، وفق آليات مبهمة لا تكشف عن نفسها دائمًا بسهولة. ويرى عبد الغني منديب في استقرائه لكلام مبحوثيه، أنّ الطقوس التي تواكب صب الماء البارد، صبيحة العاشر من محرم، على نساء حديثات العهد بالزواج، ورمي بقايا ونوى الفواكه الجافة في حظائر الأغنام والأبقار، والوثوب فوق النار، هي جانب من جوانب الاحتفاء بقدوم موسم فلاحي ممطر، ومدعاة للوفرة والتكاثر. وهذه الطقوس وعناصر الطبيعة من ماء ونار وطعام، ترمز، حسب القاموس الإناسي (الأنتربولوجي) إلى الطهارة والخصوبة. وبحمولاتها الرمزية تعبّر عن التجاذبات التي تطبع الحياة الاجتماعية، بين الوفرة والندرة، وبين الخصوبة والعقم، وبين الحياة والموت[1].

ولكنّ المطبخ الإسلامي خصص وصفات أغذية مقوّية على الجُماع. وأشهرها كتاب «رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه» لأحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا المتوفى عام 940 هـ. والذي صنّفه بناءً على طلب السلطان سليم خان للمساعدة في كيفية إيقاظ الرغبة بمختلف الوسائل، من شعر وطيب وأعشاب وأوضاع.

وللإمام السيوطي المتوفى عام 1505 م كتب عديدة في أدب النكاح، مثل «الإيضاح في علم النكاح» ورسالة «الرحمة في الطب والحكمة» التي تحتوي على تسعة وعشرين فصلاً للعلاج، والتراكيب، والأغذية المقوّية للرغبة، وزيادة القوة في الباه. وكل ما له علاقة بالصحة البدنية، لأنها أهم عوامل الشهوة، والمساعدة على إيجاد نظم غذائي، على رأسه العسل والمآكل المنشّطة، مثل الصنوبر والفستق والبندق واللوز. وهذا ما دفع عبد الوهاب بوحديبة إلى أن يختصر الطهو العربي بكونه توليفة للحب. وكذلك الرياضة

---

(1) جاكلين لانوزيير: معجم الجسد، ص507-517.

والاغتسال والرقص، كممارسات تشتمل على جانب الإثارة الجنسية. وعليه تكتسب العقاقير والأعشاب هنا مكانتها الرفيعة، اتساقًا مع القناعة بأهمية الدور الذي يلعبه الجسد»[1].

ويُعدّ الحليب المادة الغذائية الأولى في كل المجتمعات البشرية، ويتماثل برمزي الدم والمني بوصفهما يتميزان بقوى سحرية. وفي الإسلام تلعب الرضاعة دورًا أساسيًّا في عملية التحليل والتحريم. حيث إن طفلين رضعا من امرأة واحدة يصيران أخوين، أو أختين، وتصير مرضعتهما أمهما، ويحرّم بينهما الزواج بالمطلق. ويمثّل الثدي الأمومي الذي يدرّ الحليب الطابع المغذي والحامي. واستُخدم في الممارسات السحرية الدينية في أوقات الجوع والجدب.

والثدي رمز واضح للخصوبة. والجنس الذي أُقصي من المسيحية بشكله الشهواني، عاد ينمّ بشكل روحي عن تماثلات، بل عن تبادلات أنظمة الفيض الجنسي والصوفي. وأفصح أرتيميدور (مفتاح الأحلام) والفولكلور الأوروبي والأساطير القديمة عن وجود رغبة غير معترف بها من الرجال في أن يكونوا مزودين بهذا الرمز الأنثوي، وبوظيفته المغذّية. وكان أرسطو يعتقد بوجود إمكانية لدى الرجال لإرضاع الأطفال. وأكد داروين (أصل الأنواع) أنه في الماضي البعيد كانت الثدييات الذكور تساعد الثدييات الأنثيات في تغذية نسلهم، وأنه في ما بعد لم تعد هذه المساعدة ضرورية. ولم تكن السخرية من الأب المرضع، أو وصفه بأنه شيطاني سوى تكوّن ارتكاسي، حسب النظرية التحليلية النفسية الحديثة، نتيجة لرغبة مكبوتة ضد خطر التماهي النفسي بالمرأة[2].

(1) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار: إحياء الكتب الإسلامية - إيران - قم المقدَّسة - الجزء 15 - الكتاب السادس ص340.

(2) فتحي بن سلامة: رغبة هوجاء في التضحية - المسلم الأعلى - ترجمة الحسين سحبان، مراجعة حمادي حمود - مؤمنون بلا حدود - طبعة أولى 2019 - ص119.

وفي القصص ذات الإلهام الديني، عُرض هذا الإرضاع الذكري كظاهرة عجائبية عُزيت إلى تدخّل اللّه أو القوى الغيبية. وقد جاء في كتاب «بحار الأنوار» لمحمد باقر المجلسي (جزء 15) ص340 في باب رضاعة النبي، أنه لما ولد الرسول محمد مكث أيامًا ليس له لبن (حليب)، فألقاه أبو طالب على ثدي نفسه، فأنزل اللّه فيه لبنًا فرضع منه أيامًا، حتى وقع أبو طالب على حليمة السعدية فدفعه إليها.

وقد أثارت فتوى إرضاع الكبير تعليقات مستنكرة في الصحف وشبكات التواصل الاجتماعي. ولم يكن اقتراح منح المرأة ثديها لزميلها في العمل لتحريم أي سلوك جنسي بينهما، حسب قول فتحي بن سلامة، إلا حلاًّ افتراضيًّا، وإنْ كان له جذور دينية، لمسألة مستجدة في الحياة الاجتماعية الإسلامية، لم تشهدها من قبل، ناجمة عن الخشية في الاحتكاكات اليومية داخل المؤسسات والإدارات، بما فيها من تماس خفيف وروائح منبعثة، وتصادمات ورعشات. وقد اقترحت الفتوى المذكورة نزع الشهوانية من المرأة، وذلك بواسطة تحريم زنى المحارم الذي تلعبه الرضاعة، وتحوّل الزميلات إلى أمهات. ومثل هذا التحريم يقوم بدوره كحاجب داخلي لموضوع الشهوة. «يُراجع كتابه: رغبة هوجاء في التضحية ـ ص119».

الفصل الحادي عشر

الجسد المعطوب

صحة المرء للسقام طريق
وطريق الفناء هذا البقاء

الحسين بن عبد الله البغدادي

تأوّلت الأديان حدوث المرض في سياق نظرتها إلى الكون والإنسان. ولازم الطب المعابد منذ القديم. وفُسّر تفسيرًا غيبيًّا باعتباره لعنة إلهية تصيب الإنسان، بسبب اقترافه الذنوب، أو لعدم مراعاة واجباته الدينية.

وقلما طغى على المرض فكرة واحدة، إنما تعايشت في مقاربته حقائق متعددة، وصعُب الحديث عنه، دون التطرّق أيضًا إلى أبعاده الاجتماعية والمفاهيم الطبية الإحيائية والسحرية. ولكنّ الطبيب اليوناني أبقراط أسهم بعقلنة النظرة الطبية التي سمحت بالتدخّل الجراحي، وأبطلت صفة القداسة عن الجسد، وكفّت عن أنْ ترى في المرض عمل قوى فوق طبيعية، وأرجعت الدور الأساس في التشخيص إلى عوارض المرض، من حيث هي المؤشر على حالة الجسد وإمكانية علاجه.

لكنّ الجراحة شهدت في القرون الوسطى انحسارًا واسعًا. كما تراجعت الفلسفة والفنون، واستحضر التراث القروسطي المسيحي صورة الجسد موطنًا

للخطيئة والعقاب الإلهي، والمرض اختبارًا ربانيًّا يجب معالجته بجلسات روحية تواكب تدخل الوسائط الطبية. وأُدينت الجراحة وعمل الجراحين لتشريحهم الجثث بوصفها تشويهًا لخلق اللّه. لكنّ الحروب التي نشبت بين الدول الأوروبية، وسقوط الجرحى والقتلى، فرضت على الأطباء التقدّم في المعارف الطبية، وكان من نتيجته اكتشاف الدورة الدموية على يدي هارفي عام 1628.

وتبلْور آنذاك مفهوم «الجسد الآلة» ثم اكتُشفت عمليات التخدير 1846، وتطهير الجرح 1867، والتعقيم 1878، وساعدت الثورة الصناعية الحديثة، والكشوفات الطبية الجراحين على إجراء عملياتهم، دون هواجس التسبّب بتعذيب مرضاهم الذين هم بين أيديهم[1].

ومع كل هذا التطور ما تزال هرمينوطيقا المرض تتأرجح بين النظرة العلمية والمعايير الفيزيولوجية من جهة، والمفاهيم أو التقاليد الشعبية والثقافية، كما هو الحال في المجتمع الإسلامي. ورغم أن التشخيصات العيادية تُؤْثر أنْ ترى في المرض اختلالات للقوانين والمعايير الفيزيولوجية العامة، إلا أن التقاليد الدينية الشعبية تنحو إلى تفسير الأعراض أحيانًا بمفاهيم أخلاقية. من هذا المنطلق فإنّ المرض ليس حدثًا بيولوجيًا يصيب الجسد فقط، وإنما هو أيضًا حدث ثقافي له علاقة متينة بالمتغيّرات الاجتماعية والثقافية والبيئية. والمرض بالفعل يترنّح بين اعتباره أمرًا غيبيًّا كابتلاء إلهي، حيث يقع الاستدلال عليه بالآية القرآنية ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ ۚ ﴾ [يونس: 107]. أو اعتباره ظاهرة طبيعية لها تفسيرات علمية، ويُعالج عن طريق الكشوفات المخبرية والجينية والشعاعية.

---

(1) فاليري غاتو وأوليفيه سوبران: معجم الجسد - ص539-548.

وقد أدى تطور الطب السريري والهندسة الوراثية (الجينوم) واكتشاف الميكروبات إلى ظهور مفاهيم جديدة، مثل مفهوم المرض الكامن المتخفي في الخلايا، والمنفصل عن وعي المريض، لأنه بدون ألم أو أعراض أو علامات. وهذا المفهوم عن المرض يجعلنا نحن البشر نحمل معنا أمراضنا الكامنة، ونظل نترقب أعراضه وعلاماته الدالة عليه في لحظة لا ندري متى تكون. «مرضنا مثل موتنا، لا ندري متى تحين اللحظة. والحياة هي كل ما نقوم به من أجل أن نقاوم الموت، والصحة هي كل ما نقوم به من أجل أن نقاوم المرض»[1].

كما أُدرجت أمراض لم تؤخذ بالحسبان من قبل، مثل الأمراض العقلية، والاعتلالات الذهنية أو النفسية، وعلى رأسها الاكتئاب الذي صنفته منظمة الصحة العالمية المرض الثاني في العالم، بعد أمراض القلب والشرايين[2].

كذلك توسّع مفهوم الأمـراض التناسلية ومفاعيلها، مثل الإيدز والسفلس. بيد أن المسلمين نظروا إلى هذه الأمراض المنقولة جنسيًّا بعين الريبة، باعتبارها نتاج سلوكية لا أخلاقية ولا دينية، مشوبة بالشعور بالإثم والندم. ومثل هذا الموقف ناجم عن احترام المسلمين المحظورات الدينية، أو التابوهات تعبيرًا عن إيمانهم وإسلامهم. ولم يستطع العامل الجنسي لديهم أنْ يستوعب ضرورة الفصل بين الإيمان الديني والقانون الفقهي المضاد للجنس خارج مفهوم الزواج[3].

ويضرب دايفيد لوبروتون مثالاً على الرؤية غير المتماسكة والمتباينة

---

(1) محمود ذكار: هرمينوطيقا المرض بين العلمي والانتربولوجي: مجلة أنتربولوجيا - عدد3 - مارس 216 - مركز فاعلون - ص82.

(2) محمود ذكار: نفسه - ص85.

(3) عبد الصمد الدّيالمي: سوسيولوجيا الجنسانية العربية - دار الطليعة - بيروت - طبعة أولى 2009 - ص179.

عند المريض في الزمن الحاضر، حيث يتوجّه حالما يشعر بعوارض المرض إلى الطبيب الاختصاصي، يلتمس منه سبيلاً إلى علاج العضو، أو الموضع الذي يؤلمه، معتمدًا على ثقته بالنظرة التشريحية الفيزيولوجية للجسد. ولكنّ المريض عينه، يمكن أن يلجأ، إذا لم يكن علاجه ناجعًا إلى منوّم مغناطيسي، أو إلى الوخز بالأبر الصينية، أو إلى الطب التجانسي homeopathie (هو نظام علاجي، وشكل من أشكال الطب البديل يستند إلى المبادئ التي صاغها صامويل هانيمان عام 1796، ويعتمد هذا العلاج على قانون أبقراط في الطب، والذي يقول: المثل يعالج المثل) أو إلى ممارسة اليوغا، أو التأمل وفق ديانة الزن zen أو التحليل النفسي، أو استشارة العرافين والمشعوذين والمنجمين.

إنه ينتقل من نموذج لتصور الجسد إلى نموذج آخر، دون تبصّر لما بينهما من فروقات وتباينات. إنّ عدة طبقات من المعارف المختصّة بالجسد تتكدّس فوق بعضها البعض. لكنّ كل طريقة من هذه الطرق تشكّل رؤية مختلفة عن العالم. «إنّ الفرد الذي لديه حرية الاختيار بين عدد متكاثر من المعارف الممكنة، يتذبذب بين معرفة وأخرى، دون أن يجد مطلقًا تلك التي تناسبه كليًّا. إنّ حريته كفرد وقدرته على الخلق تتغذيان من عدم اليقين هذا»[1].

وشهد العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر ظهور مؤلفات طبية، رافقت انتشار الأوبئة في المنطقة، ولم تخرج عن التصورات السحرية، وشملت أدعية وصلوات بنيّة الشفاء من الأمراض، أو الوقاية منها، وممارسات تتعلّق بشم غبار الأولياء، أو شرب الماء من نبع، أو بئر، أو مجرى معين داخل مقاماتهم، أو بالقرب منها. ونُصح المرضى بالحجامة، أو بتناول بعض الأعشاب. وقد وضع أحد أطباء الدولة الإيرانية عام 1853 كتابًا في موضوع الأمراض، هو «دليل الأطباء لعلاج الأدواء الناجمة عن الأوبئة» واحتوى

(1) دايفيد لوبروتون: أنتربولوجيا الجسد والحداثة: ص86-88.

مجموعة أدعية خصصها الطبيب ساواجي savegi لمعظم الأمراض المذكورة في كتابه[1].

وقد قرن الإيرانيون بين الطب والأسباب ما فوق الطبيعية، مثل التنجيم والسحر، والتوفيق بين الطب اليوناني والطب الإسلامي. فأُخضع تناول الدواء المُصنّع في المختبرات لمواقيت محددة تتلاءم مع الأيام والساعات التي تتعلق بطوالع النجوم والكواكب. أو أنْ يتلو العليل آيات أو أدعية محددة قبل أن يبتلع الدواء[2]. إذْ إنّ كل عضو من أعضاء الجسد يناظر واحدًا من اثني عشر نجمًا. ويمثل الأخلاط الأربعة: البلغم، والمرّة الصفراء، والمرّة السوداء، والدم. ويتأثر بالأمزجة الأربعة: الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة، حسب تقسيم أبوقراط وجالينوس.

فالنظرة إلى عملية البُرء من الأمراض الجسدية، عائد بالمقام الأول إلى جوهر ديني أو إلهي. فالعلل مرسلة من اللّه، ولا تُعرف بواعثها وأسبابها لأنها مرتبطة بالإرادة الإلهية، وهي تُخفى بالطبع عن أذهان الأطباء. ويذكر هرمز نقلاً عن كتاب إيراني مجهول المؤلف، وُضع في أواسط القرن التاسع عشر، أنّ كاتبه لم يُنكر أهمية العامل الروحي في الشفاء، لكنه دعا إلى أن تُتلى الأدعية في المستشفيات، لأنها أكثر نجاعة من الأدعية في المقامات[3].

ومنحت العلوم الدينية والفقهية التي كان طالب الطب يتعلمها قبل ممارسة اختصاصه، الإطار الروحي والأخلاقي لعمله، من ضمن ما سُمي أسلمة العلوم التطبيقية والطبية. وقد قام الشاه عباس ميرزا (1789 - 1833) بعملية إصلاح العلوم، وترجمة المؤلفات الطبية من اللاتينية والفرنسية، وهي

(1) Le labyrinthe du corps: Fatima zohra cherak – p297.

(2) ibid – Hormoz Elerahimmejad: p103.

(3) ibid-p105.

المؤلفات الحديثة التي ارتابت من نظرية الأمزجة، وشجعت على التلقيح من الأوبئة. وقد أقدم الشاه على شراء الأدوية الغربية، والتشجيع على فتح الصيدليات، وعلى صناعة العقاقير، ودراسة الكيمياء العضوية. دون أن تختفي حوانيت العطارين. ورافق ذلك عصرنة الإدارة والإصلاحات السياسية. ومع ذلك ظل الصراع قائمًا بين نزعتين: إحداهما تعزو العلم إلى الإلهام الإلهي، حيث ليس بمقدور الإنسان معرفة أصول العلوم الطبية إلا بكشف رباني، مثلما حدث لآدم الذي علّمه اللّه الأسماء كلها.

والنزعة الأخرى تعتبر أنّ العلوم الطبية، مثل سائر العلوم ترتكز على الذكاء الإنساني، وقدرته على الاستنباط، وهي تُكتسب بالتجربة والخبرة. ولم تعدم إيران في ذاك العصر عالمًا دينيًّا متشدّدًا، هو استربادي، وقف بحزم شديد ضد الطب الغربي، ورفض رفضًا مطلقًا التوفيق بين الدين والطب الحديث.

ومع أواخر القرن التاسع عشر، هيمن على المؤسسات الطبية المنظور الجديد للأمراض، وطرق معالجتها بالوسائل الحديثة. إلا أن انتشار وباء الكوليرا عام 1892، خلق تناقضات داخل الجسم الطبي حول جدوى الطب المعاصر. في حين اعتبر استربادي أنّ انتشار الوباء كان نازلة عاقب بها اللّه عباده لعدم التزامهم سننه، والخضوع لإرادته[1].

وحرص الفقهاء الإصلاحيون في العالم العربي، على تقديم خطاب يستوعب منجزات العلوم الطبية والحيوية الحديثة، بغرض إثبات مجاراة الشريعة الإسلامية الأحوال والأزمان، لا سيما مع تزايد الإشكالات المطروحة جراء تسارع وتيرة التطورات الطبية. وقد برز في أواخر القرن التاسع عشر في مصر ظاهرة ثنائية الطبيب والفقيه، كما كان حال الثنائي الشيخ رشيد رضا،

---

(1) ibid – p116.

والطبيب محمد توفيق صدقي أحد كُتّاب مجلة «المنار» حيث اعتاد الرجلان التشاور في حكم كل قضية طبية مطروحة على الاستفتاء. كذلك استعان شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي بالطبيب عبد العزيز إسماعيل، وهو صاحب كتاب «الإسلام والطب الحديث». وازداد اعتماد الفقهاء على الأطباء، مع التطور السريع والمتشعّب للعلوم الطبية التي أثارت معضلات أخلاقية جديدة، مثل زراعة الأعضاء، والإخصاب المساعد (أطفال الأنابيب)، والاستنساخ، وبنوك الدم، وبنوك الحليب (كما اقترح ذلك الشيخ يوسف القرضاوي)، وتطور تقنيات الكشف عن الأمراض وتحليل الدم. وقد ظهرت إزاء هذا التقدم فكرة الاجتهاد الجماعي منذ ثمانينات القرن الماضي، بوصفها آلية تنظّم التعاون بين علماء الشريعة والمتخصصين في العلوم الطبية والحيوية[1].

وكان وما زال دأب الفقهاء المعاصرين في مجال الأخلاق الطبية والحيوية، الحفاظ على دور مهم للشريعة، باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان. لكنّ التصور السائد لحدود الشريعة، أو البُعد الفقهي الذي يستند إلى نصوص القرآن والسنّة محكوم بما استخلصه الفقهاء، على مدار التاريخ الإسلامي من مقاصد، ومبادئ كلية، وقواعد، وضوابط فقهية. وعليه فإنّ العديد من الإشكاليات والتحدّيات الأخلاقية التي تنشأ في عصر الجينوم، لا تقع ضمن الحدود التقليدية لعلم الفقه بصيغته العلمية. وبناءً على ما سبق، يرى الباحث محمد غالي أنّ اكتشاف الجينوم الذي يُعدّ ذروة ما وصل إليه الطب الحديث، يثير باستخداماته وتطبيقاته الحالية والمستقبلية، أسئلة كبرى حول كيفية إعادة النظر في مفاهيم مركزية، مثل التكليف، وفعل الإنسان أو الكسب، حسب اصطلاح علماء الكلام، ومدى استحقاقه المدح والذم، أو

---

(1) محمد غالي: علماء الشريعة ومنجزات الطب الحديث - مجلة تبيّن - شتاء 2019 - عدد 27 - ص18-21.

الثواب والعقاب، والجبر والاختيار، وكل ذلك في ضوء ما كشفه علم الجينوم، عن دور الجينات في تشكيل بنية الإنسان، ومدى التأثير الممكن لهذه الجينات في ميوله وسلوكياته[1].

أما إشراك الأطباء في النقاشات حول آلية الإجتهاد الجماعي، فلم يكن بوصفهم شركاء في عملية الاستنباط، وإنما بوصفهم شارحين أو مبسّطين لموضوعات علمية وطبية هي مدار الفتاوى. وعليه فإن المريض لا يركن إلى كلام الطبيب، وإنما إلى مراجعة عالم الشريعة، الذي وحده يحتكر السلطة الدينية، وحق الفتوى.

ويزاحم الطبيب في بلاد إسلامية عديدة مثل مصر والجزائر والمغرب، بل وفي بلاد الاغتراب، الراقي الذي يفضّل المصريون تسميته المعالج بالقرآن. وعوّاده عادة هم الممسوسون أو المصابون بالعين. وتتميّز جلسات العلاج بالقرآن ببُعدها الطقوسي، حيث يشكّل ترداد الآيات القرآنية الجانب الأساسي من المعالجة. كما يراعي الراقي تحديد الوقت والمكان. وتُمارس العلاجات الجماعية، إما في بيوت الرقاة، أو في المساجد.

ويشتهر مسجد النور في إحدى ضواحي القاهرة (حي الوالي) بهذه الظاهرة. ويسمي الرقاة المكان الذي يستقبلون فيه مرضاهم بالعيادة. واختيار المكان والزمان حيث يدور طقس الرقية، إنما هو بمثابة انتقال من مكان وزمان دنيويين، إلى مكان وزمان مقدسين، ومن حالة النجاسة إلى حالة الطهارة، ومن الطبيعة الشيطانية إلى الطبيعة الإلهية[2]. وتُبعد أو تُطرد من هذا المكان الحيوانات التي تشتهر بأنها نجسة، مثل الكلب. ويُمنع وجود الآلات الموسيقية، أو تعليق جرس، أو وضع تمثال، أو صورة لكائنات حية، وتُزيّن

(1) نفسه - ص35-36.

(2) Labyrinthe... p300.

الجدران بالآيات القرآنية والخطوط العربية. ويُفصل ما بين النساء والرجال في قاعة الانتظار، أو القاعة التي يُمارس فيها العلاج. ويحاول الراقي ما أمكنه، أن يتماهى مع شخصية الطبيب الحديث فيضع في حجرته المقاعد والأسرة والوسائد، ويجلس خلف مكتب خشبي، وكل ما يوحي بنمط العيادة الحديثة. ويفضّل الراقي معالجة مرضاه الذين تتفاوت أمراضهم ومشاكلهم بين الإصابة بمرض ما، أو العين، أو العنوسة، أو الطلاق، أو العقم، أنْ يتمددوا على الأسّرة، وأنْ يكونوا في حالة طهارة. ويرتدي الراقي رداءً أبيض، ويتعطّر بالعطور الإسلامية مثل المسك والعنبر، ويتكحّل أحيانًا[1].

ويستحوذ الراقي في الحقيقة على الفضاء الجسدي للمريض، بدعوى حمايته من أذى الكائنات غير المنظورة.

ويُعدّ وجود الجن عاملاً مؤشرًا في اضطراب جسد المحسوس. وما عمل الراقي إلا إعادة التوازن إليه بإخراجه من فتحات جسمه، لا سيما من إبهامه الأيسر. وتتم العملية من خلال ترداد صيغ قرآنية، ورشّ الماء المقروء عليه، بالتزامن مع طلب الراقي خروج الجن المتلبّس جسد المرقيّ فورًا، ودعوته إنْ كان الجني مسيحيًّا أو يهوديًّا إلى اعتناق الإسلام، مع استمرار تعرّض جسد الممسوس إلى قرع العصا على قدميه وفخذيه ويديه وذراعيه وبطنه[2].

عتبات الألم

ولا يمكن الحديث عن المرض إلا بالتطرّق إلى معاناة الألم، وإمكانية تحمّله، وحدود هذا التحمّل الذي يمكن أن يكون موضع التفاعلات العصبية

(1) ibid: p302.

(2) ibid: p319.

والنفسية المعقّدة، والذي يُترجم تجربة المرض وأثرها على الجسد بلغة ثقافية. حيث إنّ الواقعة الجسدية لا تتطلّب الإجابات عينها من مجموعة بشرية إلى أخرى. وفي حين أنّ البعض يصرّح بألمه، أو يبالغ في التعبير عنه، فإنّ آخرين ينحون إلى نفيه، أو التقليل من أهميته. ويقوم دايفيد لوبرتون بعملية مقارنة بين إحساس الإيطاليين بالألم، وإحساس الإيرلنديين. فيرى أنّ الإيطاليين يجاهرون بأوجاعهم، ويعبّرون بنبراتهم وتأوهاتهم عن الشعور بحدّة الوجع. على حين يتحمّل الإيرلنديون ألمهم، ويكتمون الحديث عنه[1].

وتشهد العتبات المتوسطة للحساسية تفاوتًا بين مجتمع وآخر على مجاهدة أفرادها، أو هشاشتهم، تبعًا للقيم والمعاني التي تُمنح للألم، وتختلف باختلاف الأصول الدينية والاجتماعية والثقافية. فالمجموعات البشرية تحدد ضمنيًّا مشروعية للألم، وإطارًا طقوسيًّا للتعبير عنه. كما أنّ الجندرية (اختلاف الجنس) تلعب دورًا في هذا الموضوع، حيث تُعبّر النساء من مختلف الفئات الاجتماعية عن الشكوى، ويبيح الطبع الاجتماعي للفتيات البكاء والأنين، وغيرها من التصرفات التي لا تُباح عادة للذكور. فالنساء تترجمن ألمهن بشكل أكثر عفوية من الرجال، وتتحدثن عنه إلى المحيطين بهم، من أقارب وأصدقاء وأطباء [2].

وقد بيّن علماء الإناسة أنّ للاختلافات الثقافية أو الدينية أثرًا على نجاعة العلاجات، لا سيما العلاجات البديلة (الدواء الشعبي) رغم أنها تُعتبر في منظور الطب الحديث عقاقير مزيّفة، أو مؤذية ومضرّة، أو أنها لا تعطي في حالات، أو أعراض معينة نتائج مُرضية، أو لا تساعد على الشفاء.

ويتحفّظ المسلمون، كما هي حال الكاثوليك على استخدام المسكّنات،

---

(1) دايفيد لوبروتون: تجربة الألم - ص61.

(2) نفسه: ص65.

أو المهدئات التي يوصي بها الطب النفسي والعقلي، لأنّ المعاناة النفسية وما يترتّب عليها من آلام أو أوجاع مضنية، يُنظر إليها على أنها متأتية من ضعف الشخصية وهشاشتها[1].

إنّ التمييز المألوف بين الألم الجسدي الذي يحدث عادة في جزء محدد من الجسم، والمعاناة النفسية الناجمة عنه، والتي لا يمكن تحديد موضعها بدنيًّا، ليس بهذا الوضوح، إنما يتم اختبار التجارب المؤلمة ذات المصادر الفيزيولوجية والعصبية، من خلال تمركزها في سياقات ثقافية. وعليه «فإن قوة الثقافة المضادة للألم لها بُعد تمكيني وخلاصي بالنسبة للبعض، كما يعتمد الشعور بالألم إلى حد ما، على كيفية التعبير عنه، وهو ما يعتمد بدوره على العلاقات الاجتماعية[2].

وأشارت جوديث بيركنيز في كتابها «الذات المعذّبة» إلى أنّ مؤرخي سير شهداء المسيحية المبكرة، يرفضون تفسير الأجساد المحطّمة للشهداء على أنها هزيمة، ويحسبونها رموز انتصار على قوة المجتمع، إذْ سعى الشهداء إلى عيش المعاناة الجسدية بفاعلية. وكان هذا الانفتاح على الألم جزءًا من بناء فاعليتهم كمسيحيين، من خلال ما اعتقدوه أن المسيح عاناه على الصليب[3]. وفي هذه الحال، رسم الألم طريقة من طرائق الانضواء تحت راية الدين الجديد، وضريبة لا مناص منها لترسيخ الإيمان به.

وتجلّت أنماط الألم في الثقافة الغربية، عبر تصوّر الذات المتألمة متماهية مع آلام السيد المسيح، ومعبّرة عن الهوية المسيحية المعيارية التي

---

(1) سيلفي فانزانغ: معجم الجسد - إشراف ميشيلا مارزانو - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت 2012 - ص858.

(2) طلال الأسد: جينالوجيا الدين - ترجمة وتقديم محمد عصفور - المدار الإسلامي - الطبعة الأولى 2017 - ص102.

(3) نفسه: ص99-100.

تقوم على مفهوم التضحية بالذات. وإذا كان الاعتقاد الطبي الحديث يرى إمكانية إنقاذ العالم من الألم، فإنّ المسيحية تعتقد بأنّ العالم ينطوي في حدّ ذاته على فكرة الألم الحقيقي أو الميتافيزيقي. وقد طوّر اللاهوت المسيحي في وقت مبكّر رأيًا حول الذات البشرية، على أنها جسد يتألم. ومن هنا ظهر البحث حول العلاقة بين الألم، وبين المقدَّس والمتعالي[1].

والألم عند المسيحيين المؤمنين طريق نحو الكمال والخلاص، بل منحة من الرب لكل الذين يؤمنون به. وتضمّنت سير القديسين بدءًا من منتصف القرن الرابع تركيزًا غير مسبوق على آلامهم ومعاناتهم، بما يُضفي على العذاب طابعًا مقدسًا «في سياق انتصار الإيمان المتعالي على النظم الاجتماعية الفاسدة»[2]. أي إنّ المسيحية التقليدية لا ترى الألم، كما هو الحال في العلاج الطبي البيولوجي المعاصر، وعلاقته بتحقيق الصحة، والأداء العملي والوظيفي الذي يتطلّبه النجاح في المجتمع. ولكنّها تراه في ارتباطه بالعالم الآخر. وهو ضرب من التديّن الذي يُقلّد معاناة المسيح، من خلال عملية الصلب، ويعكس القدرة المقدَّسة المتعالية على تشكيل الخبرات التي تنتمي إلى ذلك العالم الأخروي. وكشفت بعض الأبحاث عن وجود قدر من البهجة في الشعور بالألم، طالما أن الأجساد التي تُبتلى، تُفسّر ابتلاءها في ضوء قربها من اللّه، وتماثلها بعذاب المسيح المصلوب[3].

وفي الإسلام عُدَّ الألم أحيانًا وسيلة ضرورية لغرس فضيلة الصبر التي تُعتبر أساسية في كل عمليات اكتساب الفضائل. لكنّ المسلمين قلما يحتفون بالألم الجسدي، عدا الشيعة المطبّرين (الذين يجلدون أنفسهم)

(1) فيليب ميلود وكريس شلنج: سوسيولوجيا المقدَّس: ص124-125.
(2) نفسه: ص125.
(3) نفسه: ص128.

في ذكرى عاشوراء، الذين يعبّرون عن التوحّد بعذاب الإمام الحسين، كما هي حال المسيحيين الذي يتماهون بآلام المسيح، مترافقًا بضرب من البكاء ذي الطابع الدرامي. كما أن سفك الدماء يرتبط بتأثير مرئي، تتم المبالغة فيه بارتداء المطبّرين ملابس بيضاء لإبراز مرأى الدم والاستعداد للشهادة. وثمة ملمح مشترك بين النمطين الشيعي والمسيحي في طقوس جلد الذات، مُناط باستخدام الألم لإنتاج خبرات تؤكد على عمق الالتزام الديني. وكلاهما يقومان بعملية تتضمن تنظيمًا بنائيًّا للمشاعر والمثيرات المرتبطة بالألم، كما تتمثل في التضحية بالمشاعر الفردية، من أجل التعبير عن قوة الآصرة الدينية الجماعية[1].

وعلى العموم اعتبرت السنن المسيحية والمسلمة باختلاف الطرق، أنه لا يمكن تفادي الألم، إنما يجب تحمّل بعضه لتجاوز الشر، الذي هو جزء أساسي في تكوين العالم. وما دام هذا العالم مستمرًّا، فإن الشر سيبقى ماثلاً، وفاعلاً فيه.

وإنْ كان التدخّل الجراحي وتقنية الأدوية، والتطورات الصيدلانية الحديثة، تعمل على التحكّم في الألم، أو تخفيفه، أو كبحه. فإنّ المعايير الدينية والاجتماعية والثقافية تشكّل نواة الخبرات الذاتية للألم الذي يُنظر إليه، على أنه ضرب من الطهارة، والرغبة في بذل أي شيء من أجل الخلاص الروحي. ولكنّ الهيمنة الطبية البيولوجية التي يقودها الجرّاحون والأطباء مزودين بالعقاقير ومواد التخدير، تُخفق في مقاربة وجود الألم، وتنحسر أحيانًا كمشكلة عضوية، لصالح الاعتقاد بالمشيئة الإلهية، وبوصفها قضية أخلاقية.

ويؤدي هذا الانحسار إلى العودة إلى الطقوس الدينية، مثل الصلاة، والصوم، وتقديم النذور، وزيارة الأماكن المقدّسة والمقامات، والتماس

(1) المصدر نفسه: ص131.

الشفاء من الراقي والساحر ورجل الدين، أو بالتوسّل والدعاء. ويبدأ ذلك في الوقت الذي يفشل فيه الطب في شفاء المريض، أو تخفيف الألم المبرّح عند المرضى الذي ينتظرون الموت. وبذلك تتحوّل هذه التجربة المريرة إلى اختبار ذي معنى وغاية سامية، حيث يغدو الأملُ أو الفعلُ الدينيان ملاذًا أخيرًا، لا يستطيع الاستغناء عنه، أولئك الذين يتعاملون مع الألم غير القابل للشفاء، أو المرض المستعصي.

وتؤشّر الفنون الأيقونية في البوذية والمسيحية، إلى اختلاف أشكال المعاينة التي يُقابل بها الألم. ففي حين تمثّل صورة بوذا كيفية خلاصه من الألم بابتعاده عنه، يتم خلاص المسيح المزجّى على الصليب بدخوله فيه[1].

ويتكيّف الجسد المعاصر مع الفلسفة التي تقول أنْ لا ربح بغير ألم. كما يتضح في انخراط الأفراد طوعيًّا في تقبّل الألم، من خلال ممارسة الرياضة العنيفة، والمهن الشاقة، وتحمُّل الأذى والمخاطر الجسدية، في سبيل أداء أفضل ونجاح مضمون. كما هي حال التدريبات العسكرية البدنية، ورياضة كرة القدم والمصارعة والجمباز. وترتبط الممارسة المؤلمة بنظام الحمية، وتثقيب الجسد وتوشيمه، وجراحات التجميل، المتعددة الوجوه والأشكال، والتي تسعى إلى بناء جسد مثالي. كما في ممارسة أساليب طقوسية مؤلمة، مشتقة من الثقافات التقليدية البدائية كضرب من ضروب المجاهدة، وترويض الجسد على تحمّل المشاق.

---

(1) المصدر نفسه: ص124.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

كتب:

1 - ميشيل مافيزولي: دنيا المظاهر وحياة الأقنعة - ترجمة عبدالله زارو - أفريقيا الشرق - الغرب - الطبعة الأولى 2107.

2 - مارسيل موس: تقنيات الجسد - ترجمة محمد الحاج سالم - دار الكتاب الجديد

3 - ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة - ترجمة محمد علي مقلد - مركز الإنماء القومي - لبنان - طبعة أولى 1990.

4 - تراكي بوشرارة: أمكنة الجسد - ترجمة زينة نجار كفروني - دار سعاد الصباح.

5 - فيليب ميلور وكرس شلنج: سوسيولوجيا المقدَّس - ترجمة أحمد زايد - المركز القومي للترجمة - القاهرة.

6 - ستيفان شوفاليه وكريستيان شوفيري: معجم بورديو - ترجمة الزهرة إبراهيم - دار الجزائر - دمشق - الطبعة الأولى 2013.

7 - أنتربولوجيا الإسلام (كتاب جماعي) ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر - دار الهادي - بيروت - الطبعة الأولى 2005.

8 - دافيد لوبروتون: أنتربولوجيا الجسد والحداثة: ترجمة محمد عرب صاصيلا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت - الطبعة الثانية 1997.

9 - دافيد لوبروتون: تجربة الألم - ترجمة فريد الزاهي - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - الطبعة الأولى 2017.

10 - دافيد لوبروتون: أنتربولوجيا الحواس - ترجمة فريد الزاهي- المركز الثقافي للكتاب - الدار البيضاء - بيروت - الطبعة الأولى 2020.

11 - عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح - منشورات دار الجمل: ألمانيا - بيروت.

12 - باتريك هايني: إسلام السوق- ترجمة عومرية سلطاني - مدارات للأبحاث والنشر.

13 - ابن قيِّم الجوزية : إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان - حققه محمد عزيز شمس - دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - جدة.

14 - جون روب وأوليفر هاريس: تاريخ الجسد - ترجمة جمال شرف - دار الرافدين.

15 - زهية جويرو: الإسلام الشعبي - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت طبعة أولى.

16 - فدوى الجندي: الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة - ترجمة سهام عبدالسلام - المركز القومي للترجمة - القاهرة - طبعة 2016.

17 - عبد الوهاب بوحديبة: حول الإسلام والجنس - ترجمة وتعليق: هالة العوري - رياض الريس - بيروت - لبنان - طبعة أولى.

18 - فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدَّس في الإسلام - أفريقيا الشرق - المغرب - 1999.

19 - ابن قيِّم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير المعاد - مؤسسة الرسالة.

20 - شيرين أبو النجا: الحجاب المحلي والعولمي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - بيروت.

21 - المرأة وحجابها: سلسلة كراسات الأوان - مجموعة من الباحثين - دمشق.

22 - ماري دوغلاس: الطهر والخطر - ترجمة عدنان حسن - دار المدى - سوريا - طبعة أولى.

23 - برنارد لويس: اليهود في ظل الإسلام - ترجمة: حسن أحمد بسام - دمشق.

24 - إيجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام- ترجمة: محمد يوسف موسى - المركز القومي للترجمة - القاهرة.

25 - السيد الخميني: المكاسب المحرمة - جزء أول - مؤسسة إسماعيليان - قم - إيران- الطبعة الثالثة.

26 - الأسعد العياري: الدم في النصوص المقدَّسة - المركز الثقافي العربي - مؤمنون بلا حدود - طبعة أولى.

27 - التحليل الثقافي - مجموعة من المؤلفين: ترجمة: فاروق مصطفى - المركز القومي للترجمة.

28 - محمد أوسوس كوكرا: في الميتولوجيا الأمازيغية - المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

29 - صوفية السحيري بن حقيرة: الجسد والمجتمع - دار الانتشار العربي - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 2008.

30 - روبرتسن سميث: محاضرات في ديانة الساميين - ترجمة عبد الوهاب علوب - المشروع القومي للترجمة - القاهرة 1997.

31 - أحمد بيضون: كلمن - دار الجديد - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى.

32 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين- دار ابن حزم - بيروت - طبعة أولى 2005.

33 - حسن قبيسي: المتن والهامش - تمارين على الكتابة الناسوتية - المركز الثقافي العربي - الطبعة الأولى 1997.

34 - الشيخ محمد بن يوسف الكافي التونسي - مطبعة حجازي بالقاهرة: 1353 هـ - 1934م.

35 - فؤاد إسحاق الخوري: إيديولوجيا الجسد - رموزية الطهارة والنجاسة: دار الساقي - بيروت - الطبعة الأولى.

36 - جيمس فريزر: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين - ترجمة نايف الخوص - دار الفرقد - دمشق.

37 - فتحي بن سلامة: رغبة هوجاء: المسلم الأعلى - ترجمة الحسين سحبان - مؤمنون بلا حدود - طبعة أولى 2019.

38 - وائل أبو هندي: الوسواس القهري من منظور إسلامي - عالم المعرفة عدد 293 - يونيو 2003.

39 - محمد عطبوش: الفكر السحري في الإسلام: دار الرافدين - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 2019.

40 - معجم الجسد: إشراف ميشيلا مارزانو - ترجمة حبيب نصر اللّه نصر اللّه - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 2012.

41 - عصمت أحمد عوض: التعاويذ والتمائم والأحجبة برؤية تشكيلية - مكتبة مديولي - القاهرة 1999.

42 - عبد الغني منديب: الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للتديّن بالمغرب - أفريقيا الشرق - طبعة 2006.

43 - د. السيد الأسود: الدين والتصور الشعبي للكون - المركز القومي للترجمة - القاهرة - الطبعة الثانية.

44 - د. طواهري ميلود: المقدّس الشعبي: تمثّلات، مرجعيات، وممارسات. دار الروافد الثقافية - ناشرون - بيروت - لبنان - طبعة أولى 2016.

45 - ابراهيم بدران وسلوى الخّماش: دراسات في العقلية العربية - الخرافة - دار الحقيقة - بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة 1988.

46 - صلاح الدين العامري: صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الإثني عشري - زيارة المراقد أنموذجًا - مؤمنون بلا حدود - بيروت - الطبعة الأولى 2016.

47 - سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي: علم الاجتماع الديني - ترجمة عناية عز الدين - منشورات كلمة - أبو ظبي - طبعة أولى 2011.

48 - هيلين توماس وجميلة أحمد: الأجساد الثقافية - ترجمة أسامة الغزولي - المركز القومي للترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى 2010.

49 - هارولد ديكسون: عرب الصحراء - دار الفكر للطباعة والنشر - دمشق.

50 - حسيني علي محمد: رموز الوشم الشعبي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 2013.

51 - سامي الذيب: ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين - دار رياض الريس - بيروت - لبنان - طبعة أولى.

52 - د. صادق عبد الرضا علي: القرآن والطب الحديث - دار المؤرخ العربي - لبنان - الطبعة الأولى 1991.

53 - ابن قطان الفاسي: النظر في أحكام النظر بحاسة البصر - دار الصحابة للتراث - طنطا - مصر - طبعة أولى 1994.

54 - فتحي بن سلامة: الإسلام والتحليل النفسي - دار الساقي - بيروت - الطبعة الأولى.

55 - هدى بحروني: شعرية الجسد من خلال نشيد الأنشاد وإنجل لوقا - مؤمنون بلا حدود - طبعة 2016.

56 - إدوارد هول: البُعد الخفي - ترجمة لميس فؤاد اليحيى - دار الأهلية.

57 - منى فياض: فخ الجسد - دار رياض الريس - بيروت - طبعة أولى.

58 - مارسيل موس: الصلاة بحث في سوسيولوجيا الصلاة - ترجمة وتحقيق وتعيق د. محمد الحاج سالم - دار الكتاب الجديد المتحدة.

59 - جواد علي: تاريخ الصلاة في الإسلام- منشورات دار الجمل - كولونيا - ألمانيا - بغداد - طبعة أولى

60 - السيد الخميني: الآداب المعنوية للصلاة - ترجمة أحمد الفهري - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية 1986

61 - الشيخ علي الكوراني العاملي: الصلاة - دار الزهراء - 1405 هـ

62 - آمال موسى: الشباب التونسي والتديّن في الحياة اليومية - مؤمنون بلا حدود - الطبعة الأولى 2018 - لبنان - بيروت.

63 - عبد الفتاح اليافعي: حكم اتخاذ السُّبحة والذكر بها - دراسة فقهية - مكتبة تريم الحديثة - اليمن - طبعة أولى 2015.

64 - توفيق فهد: الكهانة العربية قبل الإسلام - ترجمة حسن عودة، رندة بعث - شركة قدمس للنشر والتوزيع - طبعة أولى.

65 - شحاتة صيام: العشق المحرّم: الجسد والسحر - دار رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة.

66 - جاك بيرك: العرب من الأمس إلى الغد - ترجمة: د. علي سعد - بيروت - دار الكتاب اللبناني - 1982.

67 - أوليفيه روا: الجهل المقدَّس: زمن دين بلا ثقافة - دار الساقي بيروت - لبنان.

68 - نيلوفر حائري: لغة مقدسة وناس عاديون - ترجمة - إلهام عيداروس - المركز القومي للترجمة - الطبعة الأولى.

69 - ميخائيل باختين: أعمال فرنسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط - ترجمة وتقديم شكير نصر الدين - منشورات الجمل - بغداد - بيروت طبعة أولى 2015.

70 - طارق رمضان: الإصلاح الجذري - الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر - ترجمة أمين الأيوبي - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت.

71 - بول زومتور: مدخل إلى الشعر الشفاهي - ترجمة وليد الخشاب- دار شرقيات - القاهرة - الطبعة الأولى 1999.

72 - كرس شلنج: الجسد والنظرية الاجتماعية - ترجمة منى البحر ونجيب الحصادي - دار الكلمة - أبو ظبي - طبعة أولى 2009.

73 - فيليب سيرنج: الرموز في الفن - الأديان - الحياة - ترجمة عبد الهادي عباس - دار دمشق.

74 - وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته.

75 - بيتر غرانسي: الطعام والمجتع في العصر الكلاسيكي القديم.

76 - سامي زبيدة وريتشارد تابر: مذاق الزعتر - ثقافات الطهي في الشرق الأوسط- ترجمة عبلة عودة - تحرير النسخة العربية أحمد خريس - كلمة - أبو ظبي - طبعة أولى 2009.

77 - جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم - ترجمة د. نبيلة إبراهيم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - طبعة أولى 1972.

78 - إبراهيم الحيدري: تراجيديا كربلاء - سوسيولوجيا الخطاب الشيعي - دار الساقي - بيروت - طبعة أولى 1999.

79 - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار: إحياء الكتب الإسلامية - إيران - قم المقدَّسة - الجزء 15 - الكتاب السادس.

80 - عبد الصمد الديالمي: سوسيولوجيا الجنسانية العربية - دار الطليعة - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 2009.

81 - طلال الأسد: جينالوجيا الدين - ترجمة وتقديم محمد عصفور - دار المدار الإسلامي - الطبعة الأولى 2017.

الدوريات:

1 - سامي الرياحي: الجسد في ثقافة الإسلام بين الفقه والبيان - بحث محكّم - مؤمنون بلا حدود - مارس 2016.

2 - عياد أبلال: العسل والسم (الجسد كآلية للانتقام في المجتمعات العربية) مؤمنون بلا حدود.

3 - جنيدي عبد الرحمن: مجلة أنتربولوجيا عدد 3.

4 - صحيفة الشروق التونسية - عدد 9 سبتمبر 2016.

5 - محمد عجاج الجميلي: الوشم في الريف العراقي - مجلة التراث الشعبي - عدد 5 عام 1975.

6 - كريس جنكس: محورية العين في الثقافة الغربية - مؤمنون بلا حدود.

7 - هدى جباس: الاسم هوية وتراث: مقاربة أنتربولوجية لدلالة الأسماء في قسنطينة 1901 - 2001 - مجلة إنسانيات - الجزائر عدد 29 - 30 عام 2005.

8 - فاطمة الوهيبي: لغة الجسد وجسد اللغة - مجلة كتابات معاصرة - المجلد 8 - 29 كانون الأول 1996 - كانون الثاني 1997 - بيروت - لبنان.

9 - عماد بن صولة: المتخيّل الشعبي للأعداد - مجلة الموروث - الشارقة أول مارس 2016.

10 - آصف بيات: الإسلاموية وسياسة اللهو: مجلة إضافات - عدد 7 صيف 2009.

11 - محمد شبّانة: الأغنية الشعبية كنص ثقافي - مجلة الثقافة الشعبية البحرينية - عدد 3 - عام 2008.

12 - سهام الدبّابي الميساوي: حوليات الجامعة التونسية - عدد 39 عام 1995.

13 - حمادي زنكري: الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلامي مجازاً إلى رؤية العالم- حوليات الجامعة التونسية عدد 39 - عام 1995.

14 - محمد غالي: علماء الشريعة ومنجزات الطب الحديث - مجلة تبيّن - شتاء 2019 - عدد 27.

15 - محمد الهادي الطاهري: الاستخدام الطلسمي للقرآن - مجلة أنتربولوجيا عدد 2 - سبتمبر 2015.

المراجع الأجنبية:

1 - Fehmi Jadaane: L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane – Dar el – Machreq – Beyrouth.

2 - Catherine mayeur jaoun : le corps et le sacré en orient – Remmu.

3 - Khaoula Matri: Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes.

4 - Martin Lings: Le symbolisme coranique de l'eau www.scribd.com

5 - Malek Chebel: L'imaginaire arabo – musulman – Puf – Paris – 1993.

6 - Anne Marie Moulin: Islam et révolutions médicales: Le labyrinthe du corps – Karthala.

7 - Christophe Broze: Pour une herméneutique des pratiques contemporaines de tatouage: Université catholique de louvain – Mars 2016.

8 - Max Weber: Le judaïsme antique – plan – Poket – Paris. 1998.

9 - David Le Breton: Les passions ordinaires – Armand Colin – Paris – 2001.

10 - Dictionnaire des symboles: Jean Chevalier et Alain Gheerbrant : Robert Laffont – Paris.

11 - Aymon kreil: La piété et la foi. Institut ethnologie de Neuchâtel.

12 - Le livre des superstitions: Eloise Mozzani – Robert laffont – Paris 1995.

13 - Barbara Ann Brennan: Le pouvoir bénéfique des mains – Tchou – Paris – 1993.

14 - Robert Hertz: Sociologie religieuse et folklore – Puf – Paris.

15 - Jacques Attali: Histoires de l'alimentation – Fayard – Paris – 2019.

16 - Roland Barthes: Pour une psycho – sociologie de l'alimentation contemporaine: in Annales economies, societes, civilisations N5-1961.

17 - Mohammed Hocine Benkheira: Islam et interdits alimentaires. Puf – paris – 2000.

18 - Edmond Doutté: Magie et religion dans l'Afrique du Nord – Alger – 1909 – livre numerise: www.algerie-ancienne.com

المواقع الإلكترونية

1 - أحمد زين: التدين الجديد وأثره في تمرير ثقافة التغريب في مجتمعاتنا - طريق الإسلام islamway.net

2 - المستاري جيلالي: إشكالية الجسد والمقدّس في الفكر الديني الإسلامي - جامعة وهران - الجزائر - العام الدراسي 2003 - 2004.

3 - رشيد بلبسعي: اختيار نمط اللباس: الأغلفة النفسية والجسدية - مذكرة لنيل شهادة الماجستير - السنة الجامعية 2009 - 2010 - جامعة الجزائر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

4 - الشيخ بكر بن عبد اللّه أبو زيد - موقع www.du3at.com.

5 - محمد يسري: موقع رصيف 22 - الجمعة 5 أبريل 2019.

6 - ماهر فرغلي: موقع حفريات www.hafryat.com.

7 - شكيب غازي بصري الحلفي: لغة الجسد في القرآن. www.ksc.uokufa.edu.www.

8 - www.islamweb.net.

9 - www.sistani.org..

10 - www.almothaqaf.com.

11 - www.aletra.org.

12 - www.islamqa.info.

13 - www.islam44.com.

14 - www.quran.ksu.edu.sa.

15 - www.alkawtharto.com.

16 - www.erfan.ir.

17 - www.arabic.Bayynat.org.

18 - www.ar.wikipedia.org.

19 - مركز الأبحاث العقائدية www.aqaed.com.

20 - موقع مغرس www.maghress.com.

21 - الحوار المتمدن www.ahewar.org.

22 - www.calam1.org.

الفهرس

تـوطئـة 5

الفصل الأول : **الجسد المستور** 21

الفصل الثـاني: **الجسد المهدَّد** 35

الفصل الثـالث: **الجسد الميمون** 67

الفصل الرابـع: **النقش على الجسد** 83

الفصل الخامس: **النظرة القاتلة وغواية العطر** 99

الفصل السادس: **الجسد الراكع** 109

الفصل السـابع: **الجسد الموسوم** 123

الفصل الثـامـن: **الجسد اللاهي** 137

الفصل التاسـع: **اليد المباركة** 147

الفصل العاشـر: **شهوة البطن** 157

الفصل الحادي عشر: **الجسد المعطوب** 183

المصادر والمراجع 197

تعاويذ الجسد الديني

قراءة في أطواره وتمثّلاته وتخيّلاته

إنّ تطوّر البنية المعقّدة للحداثة أبدلت النظرة إلى الوجود، وإلى صورة الجسد، وهزّت فكرة السببية والهوية. وبات الإنسان المتديّن على خلاف الإنسان الحديث، لا يستحوذ على جسده، إنما هو جزء منضبط، من عالم مرسوم ومنغرس في بنية لاهوتية، تُطوّع حياته اليومية، وسلوكه، ومظهره، عبر ممارسة شعائرية، وطقوس تعبّدية تؤهّله للتواصل مع فضاء القداسة. وتُخضعه لنموذج أصولي يزعم أنه خُطّ وفق سُنن خالدة، ويحيط بكامل مظاهر حياته. في حين أنه مبنيّ على مفاهيم موروثة ومحنّطة، وغير قادر على تأسيس معرفة جديدة تلبي الاحتياجات الإنسانية الملحّة. ويعمل هذا النموذج على جعل الوظيفة الجسدية وظيفة مقدّسة، تخدم الإرادة الإلهية، في منطلقاتها وغاياتها وطريقة ممارستها.

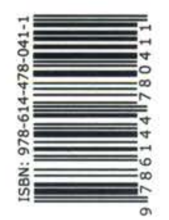
الكاتب: أحمد محمود زين الدين

تخرّج من الجامعة اللبنانية، كلية الآداب عام 1974

من مؤلفاته الصادرة عن «بيسان للنشر والتوزيع»:

- الحداثة ويقظة المقدّس
- أصوات سرديّة
- الديني والدنيوي: قراءة في فكر ميرسيا إلياد

وله العديد من الأبحاث المنشورة في الدوريات والصحف العربية واللبنانية عن الإناسة الدينية والنقد الأدبي.


ISBN: 978-614-478-041-1

